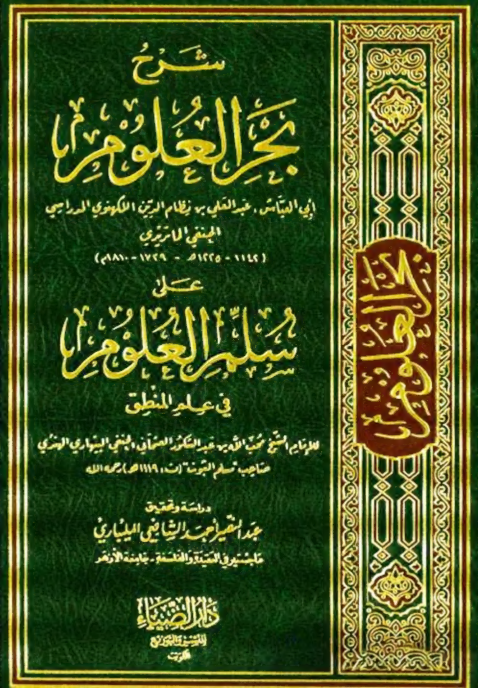
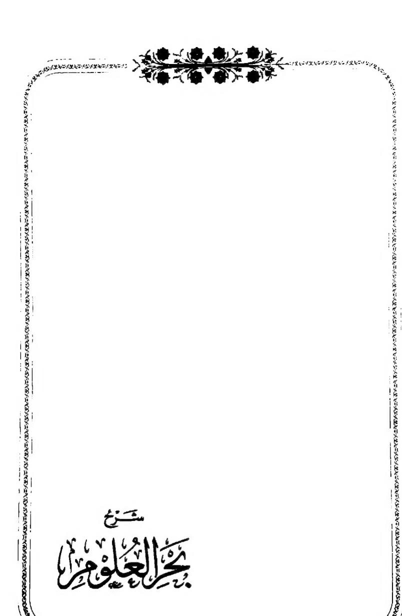

شرح
بحر العلوم
أبي العياش، عبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي الهندي
الحنفي الأنصاري
(١١٤٢ - ١٢٢٥هـ - ١٧٢٩ - ١٨١٠م)
على
سلم العلوم
في علم المنطق
للإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور الصديقي الحنفي البهاري الهندي
صاحب "مسلم الثبوت" (ت: ١١١٩هـ) رحمه الله
دراسة وتحقيق
عبد النصير أحمد الشافعي المليباري
ماجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت



شرح

بحر العلوم

دار الضياء
للنشر والتوزيع - الكويت
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص - ب: ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ (٩٦٥+)
نقال: ٩٩٣٩٦٤٨٠ (٩٦٥+)
dar_aldheyaa@yahoo.com





الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



الموزعون المعتمدون

دولة الكويت:
دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال: ٩٩٣٩٦٤٨٠

المملكة العربية السعودية:
دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة — هاتف: ٦٣١٩٧١٠ — فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
المكتبة المكية - مكة المكرمة — هاتف: ٥٣٤٠٨٣٢ — فاكس: ٥٣٦٦٣٩٩٠
مكتبة العبيكان - جميع فروعها في المملكة — هاتف: ٩٠٠٢٠٠٢٠٢٠٩

الإمارات العربية المتحدة:
دار الفقيه - أبو ظبي — هاتف: ٦٦٧٨٩٢٠ — فاكس: ٦٦٧٨٩٢١
مكتبة الفقيه - أبو ظبي — تليفاكس: ٦٣٩١٥٠٢
مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي — هاتف: ٢٧٣١٩٧٩ — فاكس: ٢٧٣١٩٦٩

الجمهورية التركية:
مكتبة الإرشاد - اسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٩٢٨١٦٣٣/٣٤ — فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

الجمهورية اللبنانية:
دار إحياء التراث العربي - بيروت — هاتف: ٥٤٠٠٠٠ — فاكس: ٨٥٠٧١٧
شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان — هاتف: ٧٠٢٨٥٧ — فاكس: ٧٠٤٩٦٣
شركة الشام - بيروت - كورنيش المزرعة — هاتف: ١٧٠٧٠٣٩

الجمهورية العربية السورية:
دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٣١٩٢
دار الكلم الطيب - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٤٥١٢٣٦ — فاكس: ٢٢٢٣٦٠٢

جمهورية مصر العربية:
دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر — تليفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١ — محمول: ٠١٠٠٢٤٣٦٣٦٢

المملكة الأردنية الهاشمية:
دار الرازي - عمان - العبدلي — تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦
دار محمد دنديس للنشر والتوزيع — هاتف: ٦٤٦٥٢٣٩٠ — تلفاكس: ٦٤٦٥٢٣٨٠

الجمهورية اليمنية:
مكتبة تريم الحديثة - تريم — هاتف: ٤١٧١٣٠ — فاكس: ٤١٨١٣٠

الجمهورية الإسلامية الموريتانية:
شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط — هاتف: ٠٠٢٢٢٥٢٥٢٤٦١

مملكة البحرين:
جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق — هاتف: ١٧٣٢٤٣٥٠ — فاكس: ١٧٣٢٤٣٦٠



شرح بحر العلوم

أبي العبّاس، عبد العلي بن نظام الدين اللكنوي المدراسي الحنفي الماتريدي

(١١٤٢ - ١٢٢٥هـ = ١٧٢٩ - ١٨١٠م)

على

سُلّم العلوم

في عِلمِ المنطِق

للإمام الشيخ مُحِبّ الله بن عبد الشكور العثماني الحنفي البِهاري الهندي

صاحب «مسلم الثبوت» (ت ١١١٩هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق

عبد النصير أحمد الشافعي المليباري

ماجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت



﴿وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَـٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢].

* * *

« يَحْمِلُ هَذَا الدِّينَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْجَاهِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْمُبْطِلِينَ ».

[روي عن النبي ﷺ]

* * *

لَمْ يَمْتَحِنَّا بِمَا تَعْيَى الْعُقُولُ بِهِ

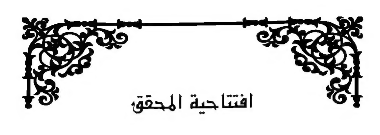
حِرْصًا عَلَيْنَا فَلَمْ نَرْتَبْ وَلَمْ نَهِمِ

[الإمام البوصيري في البردة الشريفة]



القسم الأول

الدراسة



افتتاحية المحقق

سُبْحَانَكَ، كَيْفَ لَا يُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ الْعَقْلُ الَّذِي لَا يَجِدُ فِي الْوُجُودِ إِلَهًا سِوَاكَ، وَقَدْ سَجَدَتْ لِعَبْقَرِيَّةِ عُظَمَاءِ دِينِكَ جِبَاهُ الْعُلُومِ الَّتِي هِيَ أَعَزُّ مَا يَمْلِكُهُ مَنْ عَادَاكَ؟ مَا أَعْظَمَكَ مُنْعِمًا، وَمَا أَضْعَفَنِي شَاكِرًا، وَكَيْفَ لَا يَشْكُرُ نِعَمَكَ الْقَلْبُ الَّذِي لَا يَطْمَئِنُّ إِلَّا بِذِكْرَاكَ، وَقَدِ انْخَضَعَتْ لِصَوْلَةِ أَفْكَارِ الذَّاكِرِينَ لَكَ أَعْنَاقُ الْفُنُونِ الَّتِي ضَلَّتْ نُفُوسُ الْمُفْتَخِرِينَ بِهَا عَنْ أَنْ تَهْوَاكَ؟ نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ، وَأَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ، وَنُصَلِّي عَلَى هَذَا النَّبِيِّ الَّذِي لَوْ كَانَ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ أَحْيَاءً فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَمَا وَسِعَهُمْ إِلَّا اتِّبَاعُهُ، وَهُمْ جَمِيعًا فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ يَأْتُونَ مِنْ بَابِهِ، وَنُسَلِّمُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ، تَسْلِيمًا كَثِيرًا نَرْجُو بِهِ رَحْمَةَ اللهِ وَالنَّجَاةَ مِنْ عِقَابِهِ، وَبَعْدُ،،،

فنحن اليوم مع كتاب جليل في علم المنطق، «سلم العلوم»، ومع صاحبه المحقق الكبير الشيخ الإمام محب الله البِهَاري الهندي رَحِمَهُ اللَّهُ، يتجلى في هذا الكتاب مظهر من مظاهر عظمة الإسلام، ومدى نصاعة الفكر الإسلامي الأصيل، ومبلغ استقلالية أئمته في التفكير والإبداع، وعدم تبعيتهم لأصحاب المناهج البعيدة عن هدي النبوة، وعدم جمودهم على ما تركه من

غبر عبر الزمان، ويُثبت الكتاب كيف أن أهل الإسلام لم يكن ذيلا لحضارة اليونان، ولا ترديدا للثقافة الغربية، بل يثبت أن الإسلام كيف لفظَ الفكر اليوناني لفظا قاسيا، ومجه مجا عنيفا.

كما أنه يصور تصويرا واضحا أن متكلمي أهل السنة كيف بارزوا رجالَ كلِّ فنٍّ من تلك الفنون في فنونهم، وأفحموهم وغلبوهم. نعم، إنها حقيقة ساطعة تُرغِم أُنوفَ الحاسدين، وتقطع دابر شبهات الحاقدين، فعلى من يريد الوصول إلى الحق التزامُ طريقٍ تؤديه إليه؛ حتى لا تخطفه رياحُ الشبهات والأوهام، ولا تحول بينه وبين هدفه عقباتٌ نصبَها قُطاع الطريق الأغوام.

فمما يُقرِّب المسافة على باحث الحق، في مجال منهج التفكير والاستدلال، عند أجلة علماء الإسلام هذا الكتابُ الذي بين أيديكم الآن، وهو الكتاب الذي لا يدانيه كتاب في المنطق، في أسلوب عرضه للمسائل، مع جزالة التعبير، ولطف المأخذ، وكثرة الفوائد، ولذة الابتكار. ومن هنا كثرت عليه الشروح والحواشي والتعليقات، كثرةً لم أجد لها نظيرا لأي كتاب في هذا الفن، في طول تاريخه، وطُبع كثير منها طبعات عدة. وكنا نقرأه مع بعض شروحه في حلقات الدروس المسجدية في «مليبار»، بعد قراءتنا لـ«شرح الشمسية» للقطب الرازي رَحِمَهُ اللهُ، إلا أنها لم تكن على مستوى قراءةِ مَن سبقنا من المشايخ، حيث تَدَهْوَرَ النشاط العلمي وطُوي بساطه من تحت الأقدام، على الرغم من اتساع حال المعيشة وتوفُّر أدوات التحصيل.

ومن عجبٍ أن أمر هذا الكتاب لم يشغل أذهانَ العلماء في البلاد العربية، بل منهم من لم يسمع عن هذا الكتاب شيئا، وهم الأكثر، وعندما أتيحت لي جلسات علمية مع بعض فضلاء مصر من شباب هذا الجيل

وجدوني أُكَرِّر ذِكرَ هذا الكتاب بإجلال وإكبار، وأشير إلى ميزاته وبعض فوائده، فوجدتهم يحرقهم الشوق إليه وإلى قراءته واقتناء نفائسه. وكنتُ قد عزمت قبلا على خدمته وتقريبه إلى عشاق العلم في العالم العربي، وبدأت في جمع أهم شروحه، وإعادة صفها، وشرح غموضها، وبيان مشكلها؛ رجاء خدمة هذا الدين الحنيف، ورَوْمَ تخليد ذكر أئمته الفضلاء، والكل لابتغاء مرضاة رب العالمين.

وقسمت هذا العمل إلى قسمين رئيسيين: قسم الدراسة، وقسم التحقيق، يشتمل القسم الأول على الدراسة المتعلقة بالعلوم العقلية التي يعتبر المنطق جزء مهما منها، وبالهند وحالة العلوم العقلية فيها، وبشخصية المصنف والشارح، وكلمة عن الكتاب وشرحه، وقسمت هذا القسم إلى الأبواب، وهي إلى الفصول، والفصول إلى المباحث. وهذه الدراسة مما لم يكن منها بُدٌّ؛ حيث لا يتم الغرض المطلوب من إخراج هذا الكتاب إلا به. وأما القسم الثاني فهو محط الرحل؛ حيث هو عبارة عن نص الكتاب مع الشرح.

فهذا هو «سلم العلوم»، أزفه إلى أهل العلم، في حلة قشيبة، مع شرح العلامة الإمام عبد العلي بحر العلوم رَحِمَهُ اللَّهُ، سوف يستفيد العالم والطالب منه الكثير إن شاء الله، وهذا هو المنطق الذي أكد على شرف الحيوانية بشرط انضمام الناطقية، وهذا هو الإسلام الذي لم تطمِس الشيخوخةُ من عبقريته شيئا، ولا أفقدتْه القدرةَ على اقتحام العقبات، يتجلى ذلك كله في هذا العمل الذي نضيفه اليوم إلى نظائره السابقة من عندنا أو من غيرنا، وسيتلوه ما يصدقه ويدعمه حتى تقوم الساعة.

ولا يفوتني كلمة الشكر لأهله، وهم كُثُر، منهم ذوو النفوس المترفعة

عن أن تُذْكَر أساميهم أو تُشْكَر جهودُهم، ولم يكن هَمُّهم إلا ابتغاء رضوان الكريم الذي يستحيل تصوُّرُ كُنْهِ كرمِه، فاللهم خذ بأيديهم ـ وأيدينا معها ـ إليك أَخْذَ الكرام عليك. وأسأل المولى ﷻ التوفيق والتيسير لمواصلة خدمة «سلم العلوم» تدريسا ونشرا، وكذا خدمة بقية شروحه المهمة ـ شرح كل من الملا حسن، والقاضي مبارك، وحمد الله، على الأقل ـ في القريب العاجل، إنه لا يخيب من رجاه، ولا يرد من ناداه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحابته أجمعين.

عبد النصير أحمد المليباري الشافعي

القاهرة، مصر

٢٦/جمادى الثانية/١٤٣٣هـ

١٧/مايو/٢٠١٢م.



القسم الأول

الدراسة حول الكتاب

وفيه الأبواب الثلاثة الآتية:

(١) الهند والعلوم العقلية

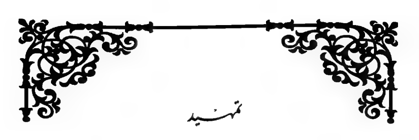
(٢) لمحة موجزة عن المصنف

(٣) نبذة يسيرة عن الشارح



البَابُ الأوَّل

الهند والعلوم العقلية



تمهيد

الهند، كما هو معروف لدى الكثير من الناس، بلاد الأسرار والأساطير، مجمع شعوب وطبقات، تكثر فيها الأديان والثقافات، وتتعدد اللغات والعادات، وهي تعتبر واحدة من بقاع العالم، التي استوطنها البشر منذ أقدم العصور، قد اعترف لها بالحكمة، وأقرَّ لها بالتبرُّز في فنون المعارف، ولعظمائهم السِّيَر الفاضلة، والملكات المحمودة، والسياسات الكاملة.

وهي ـ كما يعرف المطلع على التاريخ القديم ـ من أعرق بلاد اللّٰه في الوثنية، فهي فيها قديمة وأصيلة؛ إذ كانت في كثير من البلاد وافدةً جديدة، وفكرةً دخيلة، وقد عجنت فلسفتها وحضارتها، وآدابها، وعلومها المتعلقة بالفلك والرياضة والتقويم، فضلًا عن الديانات، بهذه الوثنية الماجنة، وما نشأ عنها من الأوهام والخيالات، فهي أرض المؤلهين والمؤلهات، وأرض الأساطير والروايات، وأرض الأعياد والمواسم، والمهرجانات والمآتم؛ تذكارا لحوادث تاريخية دينية، وأبطالٍ قومية خرافية.

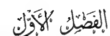
والهند بعد ذلك كله أو قبله من أخصب بلاد الله تعالى للإسلام، حيث احتضنته ومكنته من النماء والانتشار، من جنوبها إلى شمالها، ومن غربها إلى شرقها. أينما توجهتَ في الهند، مُشَرِّقًا أو مُغَرِّباً، مقبلا أو مدبرا، فلن تستطيع أن تهرب من منظر إسلامي جميل، في مساجدها الفخمة، ومدارسها المعمورة، وجامعاتها الشامخة، وحتى في مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية،

بشكل واضح، يعرف ذلك من تعرف على المجتمع الهندي المسلم بلا شك.

فالحديث عن الهند ذو شجون، نورد منه ما تمس إليه حاجتنا، حين تقديم هذا الكتاب إلى جماهير القراء والمثقفين؛ للاطلاع على طرف مما يتعلق بالحالة الحضارية والفكرية والدينية فيها.

كما أن النشاط العلمي في المجتمعات الإسلامية يحتاج إلى تحليل وتفصيل؛ حيث إنه قد حدث فيه التوسع والتطور، وانضاف إليه في الأزمنة المتأخرة ما كان غريبا عن روح الإسلام من فروع العلم، وانضم إليه من الفنون والمعارف ما لم يكن يمارسه إلا أهلُ ملةٍ أو نحلةٍ أو فرقة أو بدعة، مخالفةٍ لمنهج أهل الإسلام، ومذهبِ أهل السنة.

حتى وصل الأمر إلى حد أن صارت لدينا كمية هائلة من التراث العقلي، تركها رجال أهل السنة المتكلمين والمناطقة والمفكرين، ودخلت في مناهج الدراسة في حلقات الدروس المسجدية وقاعات الجامعات العالمية، من مشارق البلاد الإسلامية إلى مغاربها، فلا بد من الحديث عن هذا الموضوع، والإشارة الموجزة إلى حل بعض الإشكالية المعقدة التي نشأت عن هذا التطور. وهذا هو التمهيد المجمل لباب «الهند والعلوم العقلية»، نتناول جزئياته خلال الفصول والمباحث التالية:



الإسلام والعلوم العقلية

❁ المبحث الأول: حكم الاشتغال بالعلوم العقلية:

الكلام في هذه المسألة ليس جديدا بالمرة، بل هو موضوع قتله جم غفير من العلماء والمفكرين بالبحث والنظر، منذ زمان السلف وإلى الآن، والناس فيه بين مُحَرِّمٍ ومجَوِّزٍ وموَفِّقٍ، ولم تكن الإشكاليةُ من البساطة بحيث يُكتفَى في حلها بكلمة واحدة، كـ«يجوز» أو «لا يجوز»، بل العلماء المحققون الذين لا توجد في كلامهم عثرةٌ تُقال هم الذين تباينت كلماتهم في هذا الموضوع، ودندنوا حوله وتفننوا في عرضه ومناقشته.

انظر شيخ الإسلام تقي الدين السبكي، وهو معروف بجِدِّتِهِ في الأشعرية، بحرُ العلوم العقلية، محيطُ المعارف النقلية، يقول في معرض نقض «نونية ابن القيم» ما حاصله[1]: وليس على العقائد أضرُّ من شيئين: علم الكلام والحكمة اليونانية... والمتكلمون افترقوا ثلاث فرق: المعتزلة والحشوية، وثالثها الأشعرية التي لم تغلب العقل على النقل، وفي كلامهم

(١) ونقلت نص كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ في ضمن بحثٍ مفصَّل لي بعنوان «معنى كلام الإمام في ذم الاشتغال بالكلام»، وقد ألحق بمقدمة تحقيقي لكتاب «الرسالة التسعينية في الأصول الدينية» للإمام الصفي الهندي، فانظر هناك: ٨ ـ ٢٧، وانظر أيضا مقدمات المراشد: ٢٥ ـ ٣٧.

جميعا مخاطرة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة...

انظر في هذا الكلام تجدْ صعوبة الموضوع، وأن الإنسان يجد نفسه حائرا بين يديه، وإلا فإن مثل التقي السبكي ليس بالذي يناقض نفسَه، ولا نشك في أشعريته، كما لا نشك أن «أهل الحق» عنده هم الأشاعرة دون غيرهم، والمتكلمون على مذهب الأشعري هم من أفاضل العلماء عنده، وليسوا مَنْبُوذِين، وينقل لنا ابنه التاج السبكي حقيقةَ مذهب والده الماجد عن «شرح المنهاج» الذي هو كتاب فقهٍ، على مثله يعول في الفتاوي وإصدار الأحكام وتوجيه العوام؛ حيث يقول مولانا التاج نفعنا الله به وبوالده:

«.... وعلوم الشريعة في الحقيقة ثلاثة؛ الفقه وإليه الإشارة بالإسلام، وأصول الدين وإليه الإشارة بالإيمان، والتصوف وإليه الإشارة بالإحسان. وما عدا هذه العلوم إما راجع إليها وإما خارج عن الشريعة.

فإن قلت: علماء الشرع أصحاب التفسير والفقه والحديث، فما بالك أهملت التفسير والحديث وذكرت بدلهما الأصول والتصوف، وقد نص الفقهاء على خروج المتكلم من سمة العلماء؟

قلت: أما خروج المتكلم من اسم العلماء فقد أنكره الشيخ الإمام في شرح المنهاج، وقال: الصواب دخوله إذا كان متكلما على قوانين الشرع، ودخول الصوفي إذا كان كذلك، وهذا هو الرأي السديد عندنا...»[1].

فما قاله التقي إذن مجردُ تمنٍّ، يتمنى فيه أن يكون الجو الفكري في العالم الإسلامي الآن كالجو الذي عاش فيه كرامُ السلف، من الصحابة

(١) طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ١/١١٧.

والتابعين، وهو جو نظيف بلا نزاع، وهو الذي «ينبغي أن يكون»، ولكن «الذي قد وقع» - بخوض الخائضين من أهل الملل والنحل والفرق المبتدعة - غير الذي تمناه، وكلنا نتمناه، فالكلام عن ممارسة العلوم العقلية يأتي في هذا الجو المتجدد على رغم إرادتنا واختيارنا، فهل نُخْفِي رؤوسَنا في الرمال كالنعامة، ظانين أنه لا إشكال أصلا، أم نفتح باب هذه العلوم الخطيرة أمام كل طارق بطرقه، أم هل هناك رأي آخر أسَدُّ منهما؟

يقول الإمام تاج الدين السبكي رَحِمَهُ اللَّهُ مشيرا إلى جواب هذا السؤال: «أما المنطق فـ....إنه حرام على من لم تَرْسُخْ قواعدُ الشريعة في قلبه، ويمتلئْ جوفُه من عظمة هذا النبي الكريم وشِرعته، ويحفظْ الكتاب العزيز، وشيئا كثيرا جدا من حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على طريقة المحدثين، ويعرفْ من فروع الفقه ما يسمى به فقيها، مفتيا مشارا إليه من أهل مذهبه... وأما من وصل إلى هذا المقام فله النظر فيها؛ للرد على أهلها، ولكن بشرطين: أحدهما أن يثق من نفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياحُ الأباطيل، وشبه الأضاليل، وأهواء الملاحدة. والثاني ألا يَمزِج كلامَهم بكلام علماء الإسلام، فلقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الحكماء بكلام المتكلمين، وأدى الحال إلى طعن المشبهة وغيرهم من رعاع الخلق في أصحابنا، وما كان ذلك إلا في زماننا وقبله بيسير، منذ نشأ نصير الدين الطوسي ومن تبعه، لا حياهم الله.

فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي، والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها، وخلطوها بكلام المتكلمين، فهلا تنكر عليهما؟

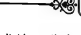
قلت: إن هذين إمامان جليلان، ولم يَخُضْ واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين، وضُرِبت الأمثالُ باسمهما في معرفة علم الكلام

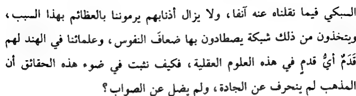
على طريقة أهل السنة والجماعة، من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، فإياك أن تسمع شيئا غير ذلك، فتضل ضلالا مبينا، فهذان إمامان عظيمان، وكان حقا عليهما نصر المؤمنين، وإعزاز هذا الدين، بدفع ترَّهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور...»[1].

وقد تصديت لهذه القضية متعمدا؛ لتوضيح بعض الإشكاليات العويصة التي تمثل عُقْدَةً لا تنحل عند كثير من أهل العلم، فضلا عن العوام. وتأتي الإشكالية من جديد حين نقبل على دراسة الحالة العلمية والفكرية في الهند؛ حيث إن المنهج الفكري السائد في الهند وإن كان هو الفكر الأشعري الماتريدي عموما، إلا أنه قد امتزجت به الأفكار الفلسفية، المشائية وغير المشائية، وهذا الامتزاج والخلط واضح كل الوضوح في مؤلفات كثير من علماء الهند في العلوم العقلية، بحيث يتحير الناظر فيه إن لم يكن على بصيرة علمية، فصار لزاما علينا التعرض لهذه النقطة.

ولا أريد الخوض في هذا المضيق؛ لأن المقام ليس مقام تفصيل وإطناب، بالإضافة إلى أني قد أشرت قبلا إلى بعض النقاط التي تتعلق بهذا المبحث في مستهل حديثي. فالذي أردت هنا هو مجرد تأكيد لحقيقة، هي أن المنهج الأشعري الذي تلقاه الأمة بالقبول هو المنهج الصحيح الذي لم يحدث فيه أي انحراف، لا في منهجه ولا في معتقداته. وظاهرةُ الخلط بين العلوم الفلسفية في كتبنا الكلامية والأصولية، ومساهمةُ أئمتنا في تلك العلوم الأجنبية تأليفا وتعليما هي مما اتُّهِم به المذهب من قِبَلِ المجسمة، كما أشار إليه التاج

(١) معيد النعم: ٧٨، ٧٩.





السبكي فيما نقلناه عنه آنفا، ولا يزال أذنابهم يرموننا بالعظائم بهذا السبب، ويتخذون من ذلك شبكة يصطادون بها ضعافَ النفوس، وعلماؤنا في الهند لهم قَدَمٌ أيُّ قدمٍ في هذه العلوم العقلية، فكيف نثبت في ضوء هذه الحقائق أن المذهب لم ينحرف عن الجادة، ولم يضل عن الصواب؟

ولم يَغِبْ عن بالنا تكفير أئمتنا لمن يقول بقدم العالم وينفي علم الله بالجزئيات، ولا نتردد في صحة هذا الحكم أبدا، وهو الصحيح الذي لا يُقبل غيرُه، ولستُ أعني بالأئمة هنا أمثال الإمامين: النووي وابن الصلاح، المعروف عنهم موقفهم العدائي للمنطق والفلسفة؛ لأن لكلامهم تأويلا يليق بمقامهم[1]، ولكني أعني بهم أئمتنا المتكلمين، من أبرزهم حجة الإسلام الغزالي وتاج الدين السبكي وأمثالهما، كانوا فقهاءَ ومتكلمين ومناطقة وصوفية، على قولهم معول أهل السنة في الأصول، وهم الذين حذرونا من هذه الأقوال الباطلة وقائليها.

يقول التاج السبكي محذرا من الفلاسفة المشائية: «... ومنهم طائفة تبعَتْ طريقة أبي نصر الفارابي، وأبي على ابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، الذين نشئوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم، وسموها الحكمة الإسلامية، ولقبوا أنفسهم حكماء الإسلام[2]، وهم أحق بأن يسموا سفهاء

(١) انظر مثلا تدعيم المنطق للشيخ سعيد فودة: ٢١٤ وما بعدها.

(٢) هذا، وقد حقق بعض الباحثين أن إطلاق فلاسفة الإسلام لا يعني بالضرورة كون هؤلاء الفلاسفة جميعا مسلمين، بل يكون منهم اليهودي والنصراني وغيرهم؛ فإن معنى فلاسفة الإسلام قوم اشتغلوا «في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري، مسلمين وغير مسلمين، يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية، بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته...». راجع مقدمة مصطفى عبد الرازق لكتاب «موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته».

جهلاء من أن يسموا حكماء...»[1].

ثم يأتي طائفة من العلماء في الهند، يُحسَبون من الأشاعرة أو الحنفية، ولكننا نجد عندهم منهجا مختلفا عما قرره التاج السبكي، وهو في الحقيقة لا يخص علماء الهند فقط، بل هناك أئمة أشاعرةٌ في الخارج، سبقوهم في هذا المجال، كالرازي والبيضاوي والإيجي والسعد والسيد الشريف والمحقق الدواني وآخرون، بل والغزالي نفسه، وكأن الهنود تبعٌ لهم في هذه الصنعة. ولا شك أنهم كبار، ولا يمكن اعتبار أقوالهم ومواقفهم ببساطة، فالحاصل أن النقد والتقييد لا بد أن يسبقهما دراسةٌ ودراسةٌ، قراءةٌ وقراءةٌ، قبل الهجوم على التقول، وكيف نُبَرِّر هذه الظاهرة؟

وموجز القول في حلها: أن علماء السنة على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم يد واحدة، على عقيدة واحدة، عقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري، منهم من تصدى للرد على المخالفين في العقيدة، فيحتاجون إلى دراسةِ ما عند المخالفين من العلوم، فيدرسونها بعمق ويتوسعون فيها، حتى يعد إماما في فنهم، كما حدث للغزالي والرازي والسيد والسعد والدواني... لكثرة تداولهم لهذه العلوم، واختلاطهم بشبهاتهم، وتبحرهم في تشكيكاتهم، إلى حد أن الفلسفة السيناوية وتراث اليونان العقلي بدأت تُفْهَم من خلال شروحهم وبيانهم، وبدأ المتظاهرون بالفلسفة يتتلمذون لأئمة علم الكلام في فهم الفلسفة! وهذا، وإن كان فيه ما يدل على عظمة أئمتنا واستنارتهم العقلية، إلا أنه قد يؤدي إلى آثار سلبية أحيانا[2]، مهما كان الإنسان على حذر، أو

---

(١) معيد النعم للتاج السبكي: ٧٧، وانظر أيضا منع الموانع له: ٥٤٣ ـ ٥٤٥، وكلام الإمام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» (٣٠٧ ـ ٣٠٩) معروف في تكفير الفلاسفة لثلاث مسائل.

(٢) وهو ظاهرة إنسانية، لا يمكن الانفلات من قبضتها الجبارة إلا بلطف رباني خاص،=

متسلحا بسلاح علوم الشريعة، كما ذكرنا اشتراط الأئمة لذلك لطالب هذه العلوم فيما سبق.

وما مثاله إلا كمن يحمل سلاحا يحارب به الكفار، يخوض غمار المعركة، ويقاتل بكل بسالة، إلا أنه قد يصيبه ما شاء الله أن يصيبه، ويتلطخ بالدماء، وقلما ينجو من ذلك أحد.

كما أن من أئمتنا من أراد أن يُثبِت تفوُّقَ أهل السنة على غيرهم في جميع العلوم، لا سيما العلوم التي يفتخر بها الخصوم، ويعتزون بل ويتكبرون بها، ويُقَلِّلُون من شأننا ويستهزؤون بنا، كالفلاسفة والمعتزلة والكيميائيين والفيزيائيين وغيرهم، فانبرى لهذه العلوم طائفة من علماء أهل السنة، وكرسوا لها حياتهم، درسوها على أيديهم، وتتلمذوا لأعلامهم[1]، حتى تفوقوا وبرعوا

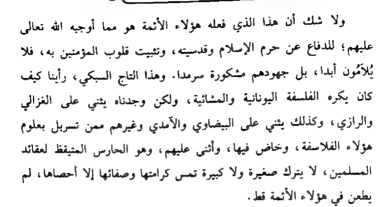
= وفي المقابل نجد في تاريخ غير المسلمين أيضا كثيرا ممن انخضع لهذه الظاهرة، انظر ـ مثلا ـ موسى بن ميمون الإسرائيلي من حذاق الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، خاض في دراسة الفكر الإسلامي، وتأثر بالإسلام بشكل واضح، إلى أن اتهمه أهل دينه بكل شنيعة، حتى كتبوا على قبره «دُفِن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر». انظر موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، د/ إسرائيل ولفنسون: ٢٧.

(١) وليس من السديد أن يتنفر الإنسان حين يسمع أن مسلما يدرس على اليهود أو يتتلمذ للنصراني، أو يستفيد من المبتدع، وهذا الانقباض وهذه الأنفة ناشئ عن الجهل بالتاريخ؛ فإن صفحاته سجل فيها نظائر كثيرة لذلك، حيث أخذ كثير من أئمة الإسلام عن غير المسلمين فنونهم، فاستطاعوا الكشف عن عيوبها، ولكن عن بصيرة وبإنصاف لم يوجد لهما نظير عند غير المسلمين إطلاقا. والعكس أيضا صحيح؛ إذ قد درس جموع من اليهود والنصارى في المعاهد الإسلامية العالية في الزمان الغابر، فمنهم من أسلم ومنهم من تمادى في ضلاله، ولكن الإسلام دين الحجة والبرهان، يتصدى لكل أنواع التحديات برحب صدر وهمة عالية. انظر مثلا موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، د/إسرائيل ولفنسون: ٤٠.

فيها، بل فاقوا أهلَ هذه الفنون، وأثبتوا أن علومكم بالنسبة لنا ليست بشيء يدعو إلى التكبر والغرور، وها نحن قد ملكنا ناصيتها، نتصرف فيها حيث نشاء وكيف نشاء، وهكذا صح أن يقال: إن الإمام الرازي صنف في علم الموسيقى كتابا لم يؤلَّف في هذا الفن كتابٌ مثلُه! وصنف فلان آخر من أهل السنة كتابا في السحر لم يؤلَّف في هذا الفن مثله!

كل ذلك لإثبات عبقريته ـ وبالتالي عبقرية المذهب الذي هو ينتمي إليه ـ وللبرهنة على تفوُّقِه على أهل الباطل الذين هم أهل هذه الفنون أصالةً، لا لتعليم السحر ونشره بين الناس، كما يتوهمه من نزع منه الأدب، وأساء فهمَ أهله، فبالفعل فقد انخضعت أمام عبقريتهم جياه العلوم الغربية، وسجدت لجلالهم صفحات التاريخ. وفي ضوء هذه الحقيقة لا حاجة بنا أن نُنْكر نسبة كتاب في فن السحر مثلا إلى إمام من أئمتنا، إن كان قد ثبتت نسبته إليه بالحقيقة.

والحق أن هذا يمثل العمود الفقري لمنهج الدعوة؛ لأنه به يتحقق كون الداعي فوق قومه، وهو منهج الأنبياء وأساس فلسفة المعجزة؛ حيث تحدى رسل الله المنكرين من قومه في الأمر الذي كانوا متفقين فيه، كالسحر في قوم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والبلاغة في قوم سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهكذا بارز المتخصصون من علمائنا في هذه العلوم أربابَها الذين تفاخروا به على أهل السنة، فاستطاع أئمتنا ـ ولايزال ـ من خلال هذا المنهج أن يقنع كثيرين ممن فُتِنُوا بالفلسفات الغربية والعلوم الأجنبية، ويردوهم إلى الحق والهدى، ومن لم يهتدوا منهم فقد تهافتوا أمام ضربات أهل السنة القاسية، بالأسلحة والعتاد نفسها التي يملكها هؤلاء، بل بما هو أحسن منها.



ولا شك أن هذا الذي فعله هؤلاء الأئمة هو مما أوجبه الله تعالى عليهم؛ للدفاع عن حرم الإسلام وقدسيته، وتثبيت قلوب المؤمنين به، فلا يُلاَمُون أبدا، بل جهودهم مشكورة سرمدا. وهذا التاج السبكي، رأينا كيف كان يكره الفلسفة اليونانية والمشائية، ولكن وجدناه يثني على الغزالي والرازي، وكذلك يثني على البيضاوي والآمدي وغيرهم ممن تسربل بعلوم هؤلاء الفلاسفة، وخاض فيها، وأثنى عليهم، وهو الحارس المتيقظ لعقائد المسلمين، لا يترك صغيرة ولا كبيرة تمس كرامتها وصفائها إلا أحصاها، لم يطعن في هؤلاء الأئمة قط.

وقد اشتهر صيت سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام كفقيه على سمت السلف، ومحدث متحفظ، ولا يختلف اثنان في إمامته وجلالة قدره، وقد سُئِل عن شيخه سيف الدين الآمدي الذي كثرت وقيعة المجسمة فيه؛ لأسباب، منها اشتغاله بهذه العلوم، فماذا كان رده على السؤال؟ قال: إن خرج زنديق لهدم الإسلام تعين الآمدي للرد عليه في هذا الزمان، وهو الذي خرج في جنازته حين توفي الآمدي، فخرج معه خلق لا يحصى.

ومما يجب التنبيه هنا أن أئمتنا الأشاعرة رضوان الله عليهم أجمعين لم يتخلوا عن الأشعرية، ولم يتهموها بالتخلف بعد أن خاضوا في تلك العلوم المليئة بسموم الشبهات، والخيالات العريبات، حتى صاروا أئمة يشار إليهم بالبنان في تلك الفنون، وصار من السهل لهم جدا أن يفتخروا على إخوانهم الأشاعرة، أو يتكبروا عليهم، إلى درجة أن يخرجوا على المذهب ويطعنوا فيه وفي تراثه وأئمته، إلا أن شيئا من ذلك لم يحدث، بل بقي كل منهم على تمسكه الذي كان عليه قبل الدخول في هذه العلوم، ليس في الأصول فقط،

بل حتى في الفروع، وهكذا الرازي أشعري شافعي حتى النخاع، والآمدي أشعري شافعي في دمه ولحمه. وذلك أولا: بتوفيق من الله ﷻ، وثانيا: لتوفر الشروط التي أشار إليها التاج السبكي فيهم، وثالثا: لحسن نواياهم وطيب مقاصدهم، هي خدمة دين الإسلام، فحق على الله ـ بسابق وعده ـ أن يهدي كل من جاهد فيه سبله.

ولم يكن الكلام الأشعري حليفا للفلسفة المشائية أبدا، ولا اتخذ منهجُنا الكلامي منها رفيقا أو صديقا في أي فترة من فترات التاريخ، ولم يكن متكلمو أهل السنة ملتزمين قط بالإيمان بكل ما بين دفتي «الشفاء» و«الإشارات»، بل الحرب قائمة بين المنهجين منذ البداية وإلى الآن. انظر إلى أروع ما يقوله المتكلم السني الأشعري على لسان الإمام الرازي، فخر الملة والدين، وهو يتصدى لشرح «عيون الحكمة» لابن سينا، يبين أنه لما ذا أحجم عن شرحه إلى الآن، قائلا: «أحجمت عنه لأمور.... ثانيها: أني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله، وجمله وتفاصيله، فإن جررت عليها ذيل المهادنة والمداهنة صِرتُ كالراضي بتوجيه العباد إلى مسالك الغي والفساد، وإن تشمرت للكشف والبيان وقعت في ألسنة أهل الخزي والخذلان، وثالثها: هو أن هذا الكتاب مع أنه في أصله غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم قد اتفقت له آفة أخرى، وهي أنه صغير الحجم، وفي اعتقاد الجمهور أنه كثير العلم....»[1].

فرحمك الله يا إمام أهل السنة، ما أعظمك إماما، وإن رماك أهل الجهل بكل شنيعة هي بنفوسهم قائمة قيام الصفة بالموصوف، ولا يستدل بها إلا على

(١) نقلت هذا النص عن مقدمة د/ عبد الرحمن بدوي لتحقيقه لكتاب عيون الحكمة.

مبلغ ضلالهم، وقسوة قلوبهم وغلظة طباعهم.

ومن هنا لا يزال دعاة الفكر الفلسفي حربا على أئمتنا طوال التاريخ، وهل يخفى علينا دور الفخر الرازي نفسه، ذلك الذي يهاجمه الحشوية من كل جانب، وهل يخفى دوره في إشعال نار هذه المعركة؟ وقد تصدى لابن سينا بعقليته النافذة، فجاء بكتاب ينقض ما أثبته ابن سينا في إشاراته، وإن سماه الرازي شرحا، إلا أنه لم يكن شرحا، بل كان جرحا ـ على لسان نصير دينهم الطوسي ووزيرهم الغنوصي[1] ـ ثم لما ذا انعطفت جهود الطوسي على تراث فخر ديننا الرازي واحدا تلو الآخر؟ لما ألف كتابا حول «محصل» الرازي، وإن سماه الطوسي «تلخيص المحصل»، أو سماه البعض «شرح المحصل»، إلا أنه في الحقيقة «نقد المحصل»، وليس ذلك خافيا على ذي البصر والبصيرة، ويطلق عليه المحققون في كتبهم «ناقد المحصل»[2]، فلما ذا إذن؟

ولكن أين نحن اليوم؟ يتصدى بعضنا لدراسة أبجديات اللغة الإنجليزية مثلا، فيضل الطريق، يصير إما شيعيا أو معتزليا أو وهابيا أو علمانيا لبراليا، بل إن شئت قلت: يخلع ربقة الإسلام من عنقه، فيصير مرتدا كافرا، عياذا بالله، فضلا عن الانحراف الكثير الذي يصيب كبار المثقفين!

ولسنا نُغْلق أبوابَ العلم والمعرفة، ولا ندعو للتجاهل عما يحدث فيما حولنا، وهذا بلا شك موقف سلبي، يتسارع الجبان إلى التبري عنه، فكيف بالذي ينتمي إلى فلسفة الحوار وفكر المحاججة!؟ بل إن كان هناك فلسفة أو

(١) انظر مثلا شرح الطوسي على الإشارات: ١/١١٢.

(٢) انظر مثلا شرح المواقف للسيد الشريف: ١/١٠١، حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٥٦.

دين أو دستورُ حياةٍ لا يخاف المواجهة والحوار فهو الإسلام المتمثل في مذاهب أهل السنة فقط، وأن الوحيد الذي أظهر ـ ولا يزال ـ حرصَه على المغامرة، ولم يخش ركوب الأخطار والأهوال هو الرجل الذي يعتقد اعتقاد الأشعري، ويتمذهب بواحد من المذاهب الأربعة؛ لأنه الوحيد الذي يملك الحجة ويهديه نور المحجة.

وإنما الذي قصدتُّه من خلال هذا الكلام هو أن الاطلاع على الجديد من العلوم الغربية والثقافات الأجنبية لا بد وأن تسبقه شروطٌ وشروطٌ؛ كما صرح به المحققون من الأئمة، حتى لا يضل بصاحبه ولا يُغويه. وهذه الشروط عبارة عن الحالة أو الملكة التي تجعل الإنسان لا ينحرف عن منهج أهل السنة والجماعة قيد أنملة، وتجعله يصمد أمام الاكتشافات الجديدة، ولا ينبهر بمجرد ما يسمع عن جديد أو يطلع على ما هو غريب عنده.

ويمكننا استخراج نصوص من القرآن والسنة تشير إلى ضرورة توفر هذه الشروط فيمن يتصدى لقراءة الجديد وكشف الغريب، لما ذا نذهب بعيدا؛ فإن أول توجيه إلهي للبشرية ينطوي على هذا الاشتراط وأهميته؛ حيث قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]. فالقراءة بدون استحضار معنى الرب، وبدون اعتبار القدرة المطلقة للخالق، ومحدودية الكائن المخلوق لا تكون قراءة بناءة أبدا. وقد أمرنا النبي ﷺ بأن نكلم الناس بقدر عقولهم.

ثم إنه يوجد في تراثنا العقلي أساليب وطرق قد لا تعجبنا أحيانا، مثل المجاراة والتنزل لمخالفي السنة والدين، وكذكر رؤوس تلك العلوم ورؤساء تلك الفرق بالإجلال والتعظيم، فلا يريح ذلك كثيرا من طلبة العلم؛ لعدم الاطلاع على أسرار الحوار.

والحق أن هذا أيضا ليس مما يشنَّع به على هؤلاء الكرام؛ فإن القرآن الكريم والسيرة النبوية الطاهرة، بل سير الأنبياء والرسل مليئة بنماذج من تلك الصور، وقد تنازل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمطالبة أعدائه يوم الحديبية، فمسح «محمد رسول الله»، وكتب في مكانه «محمد بن عبد الله»، فبه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقتدي أئمتنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ حين يعنونون لمبحث إثبات وجود الله بـ«إثبات صانع العالم»، وغير ذلك من الأمثلة.

۞ المبحث الثاني: تطور العلوم العقلية في الإسلام:

لم يحدث التطور في تاريخ العلوم العقلية في الإسلام دفعة واحدة، وبصدفة، وإنما حدث هذا التطور على مراحل مختلفة، كما أنه على درجات متفاوتة في العالم الإسلامي؛ حيث يختلف المشرق عن المغرب، ويتفاوت الأمر بين العرب والعجم. «ويمكن أن يقال بوجه عام إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها، فإنهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج»[1].

ويعد الفارابي أبو نصر أول القائمين بمهمة بناء العلوم الفلسفية في تاريخ الإسلام، وهو المعلم الثاني، نظر إلى المنطق على أنه «قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم، ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها: من الكلمة إلى القضية إلى القياس»[2]، ورأى أن المنطق

(١) مقدمة د/ إبراهيم مدكور لقسم المنطقيات من كتاب الشفاء لابن سينا: ٩.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديبور: ٢٠٣.

جزء من الفلسفة، وليس آلة لها فحسب[1]. ونسبة كثير من الأقوال الباطلة ـ كقدم العالم نفسه ـ إليه ليست محل إجماع، بل من الباحثين من يرى أنه ممن أكَّد على حدوثه، وصرح بأن أحدا من المليين لم يبلغ في العلم بحدوثه ما بلغه أفلاطون وأرسطو[2]، وكذا الأمر بالنسبة لعلم الله بالجزئيات[3].

والحق أن النشاط العقلي لم يكن قاصرا على الفلسفة والمنطق فقط، بل وصل الأمر حتى علم اللغة، وصار تيار بأسره ـ وهو تيار البصريين ـ تيارا منطقيا، يتميز عن المذهب الكوفي، ولا يخفى على المطلع «أن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها، وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة، الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية»[4]. ولا يخفى على المطلع أيضا الاختلاف حول أصل نشأة اللغة، هل هي توقيف أم وضع واضع، ذلك النزاع الذي يمتد جذوره إلى الأثر الفلسفي.

وحال علم الأصول ـ أصول الفقه ـ لا تختلف عما ذكرنا، وقد امتلأت بطون كتب الأصول بالآراء والمباحث المتعلقة بالعلوم العقلية والمنطقية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك مقدمة «المستصفى» للإمام الغزالي ومقدمة «مختصر المنتهى الأصولي» لابن الحاجب. كما أن الفقه أيضا ما استطاع أن ينفلت من قبضة هذا التأثر، وكيف يمكنه ذلك، ونصفُ الفقهِ القياسُ، إن لم يكن كله، والقياس ـ في الصورة التي تطور إليها على أيدي علماء الأصول ـ يعتمد على أدق تفاصيل المنطق والفلسفة.

---

(١) السابق: ٢٠٥.

(٢) انظر السابق: ٢٣٤، ٢٣٥.

(٣) انظر السابق: ٢٣٦.

(٤) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديبور: ٥٥.

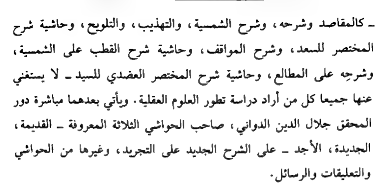
ثم للإمام فخر الدين الرازي دور كبير في تطوير العلوم العقلية: فلسفة ومنطقا وكلاما، وهو صاحب مدرسة فيها، تتميز بمميزات وخصائص، جرى على إثره أمة من أهل العلم، كالبيضاوي والأرموي والإيجي، كما لقي بعض آرائه واتجاهاته نقدا ورفضا من قبل طائفة أخرى. وما تركه الرازي من المؤلفات، كـ«الملخص» و«المحصل» و«المباحث المشرقية» و«نهاية العقول» و«شرح الإشارات» وغيرها يمثل مرحلة فارقة في طريق التطور.

ويُعَد النصير الطوسي ممن ترك أثرا وضاحا في مسيرة هذا التطور؛ حيث ألف كتابه «تجريد العقائد»، الذي يعتبره البعض «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي، ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي»، ويفسِّر سبب ذلك بأنه «مزج فيه الفلسفة لأول مرة في الإسلام بعلم الكلام مزجا تاما، بحيث صارا شيئا واحدا»[1]. كما أن لكتابه هذا أثرا بالغا في ترتيب موضوعات علم الكلام، حيث جرى من جاء بعده من المتكلمين على منواله في ترتيبها، كالعضد والسعد والسيد، والكتب الكلامية قبله لم يوجد فيها هذا الترتيب المنطقي المتسق مع طبيعة التفكير المنهجي، يعرف ذلك من قارن بين هذا الكتاب وكتب هؤلاء مقارنة سريعة.

ولم تفقد العلوم العقلية رجالا قاموا بالتحرير المسائل والقضايا العقلية، ولئن كان مرحلة الإمامين: الرافعي والنووي مرحلة تحرير المذهب الشافعي في الفقه فإن مرحلة سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني مرحلة تحرير المسائل العقلية في الإسلام، وهما بمثابة الرافعي والنووي، ومؤلفاتهما

(١) انظر مقدمة المحقق لتسديد القواعد في شرح تجريد العقائد: ٤٧/١.





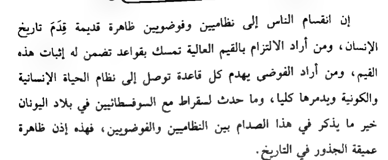
ـ كالمقاصد وشرحه، وشرح الشمسية، والتهذيب، والتلويح، وحاشية شرح المختصر للسعد، وشرح المواقف، وحاشية شرح القطب على الشمسية، وشرحِه على المطالع، وحاشية شرح المختصر العضدي للسيد ـ لا يستغني عنها جميعا كل من أراد دراسة تطور العلوم العقلية. ويأتي بعدهما مباشرة دور المحقق جلال الدين الدواني، صاحب الحواشي الثلاثة المعروفة ـ القديمة، الجديدة، الأجد ـ على الشرح الجديد على التجريد، وغيرها من الحواشي والتعليقات والرسائل.

وأما إذا نظرنا إلى المرحلة التالية فيصح لنا أن نقارن جهود العلامة عبد الحكيم السالكوتي ـ صاحب الحواشي القيمة على شرح الشمسية والمواقف والخيالي ـ والعلامة الإمام محب الله البهاري ـ صاحب السلم والمسلم ـ والعلامة المحقق مير محمد زاهد الهروي ـ صاحب التعليقات البديعة على الدواني والقطب والسيد الشريف ـ يصح لنا أن نقارن جهودهم بنظيراتها لابن حجر الهيتمي والخطيب الشربيني والشمس الرملي.

ثم يأتي دور المحشين والمعلقين، منهم الكبار والمتوسطون والصغار، ولكل منهم ما يشكر ويذكر، من الجهود والخدمات للعلوم العقلية النفيسة، فجزى الله الجميع خيرا؛ لقاء ما تحملوا من التعب والنصب في أداء أمانة تبليغ الكلمة.

۞ المبحث الثالث: أهمية دراسة المنطق:

وهذا المبحث لا يقل في الأهمية والخطورة عما سبقه من المباحث في هذا الفصل؛ إذ يتطرق بنا إلى جوانب ذات معنى ومغزى في صميم الفكر الديني.


إن انقسام الناس إلى نظاميين وفوضويين ظاهرة قديمة قِدَمَ تاريخ الإنسان، ومن أراد الالتزام بالقيم العالية تمسك بقواعد تضمن له إثبات هذه القيم، ومن أراد الفوضى يهدم كل قاعدة توصل إلى نظام الحياة الإنسانية والكونية ويدمرها كليا، وما حدث لسقراط مع السوفسطائيين في بلاد اليونان خير ما يذكر في هذا الصدام بين النظاميين والفوضويين، فهذه إذن ظاهرة عميقة الجذور في التاريخ.

وما نريد بالمنطق هنا ليس إلا منهج استدلال وإثبات، درج عليه علماء أهل السنة والجماعة عبر العصور، سواء سميته أرسطيا أو رواقيا أو إشراقيا، أو غيرها من الأسامي التي تخطر ببالك. أريد منهم بالتحديد تلك الفئة من العلماء المعروفين في عرفنا بالمتكلمين، اعتبارا من الإمام الغزالي ومن بعده. ولا أقصد بهم الفقهاء والأصوليين، وذلك لأن المنهج الاستدلالي عندهم مختلف عن المنهج الاستدلالي الذي سلكه المتكلمون؛ لاختلاف العِلْمَيْنِ؛ حيث إن الهدف من الفقه ـ وبالتالي الأصول المنسوبة إليه ـ ليس هو اليقين، بل المطلوب فيه غلبة الظن. وأما المنهج الكلامي فالأصل فيه تحصيل اليقين، فلا جرم يتفق جوهر منهجهما مع طبيعة هذين العلمين.

وليس للمتكلم التشكيك في منهج الفقهاء، كما أن ليس للفقهاء التطاول على منهج المتكلمين، طالما تبين أمام الجميع هذا الفرق الذي أشرت إليه، إن كانوا طالبين للحق.

قلنا إن الناس منقسمون إلى النظاميين والفوضويين، والإسلام هو النظام الأمثل، على طبق ما يفهمه جماهير أهله، وهم الأشاعرة والماتريدية، وفي مقابلهم خيام أهل الباطل، لا منهج لهم إلا الاحتكام إلى الفوضى، وهم أقوام

وفرق شتى، منهم من هو خارج عن دائرة الإسلام بالكلية، ومنهم من دخل، ولم يستقم، والكل يريد إقامة الباطل، ويخاف سيادة الحق. فانطلقوا نحو هدم القيم والمبادئ التي تلقتها الأمة المهتدية عن الله وعن رسوله ﷺ وعمن اقتدى بهديه. فوضعوا معاولهم وفؤوسهم على سلم ذو أدراج، استخدمته الأمة لترتقي به إلى صرح ذو أبراج.

وهذا السلم هو المنطق، أراد الفوضويون أن يهدموه، فوصفوه أولا بأنه أرسطي أو إغريقي أو... كما يصف أحدنا حين يقذف كلبا في الطريق بالحجارة أو يقتله إنه كلب مجنون يعض الإنسان؛ حتى يتم له ما أراد بسهولة.

ونحن معاشر أهل السنة والجماعة، نعتقد صحة ديننا وعقائدنا، ونجزم ببطلان غيره من الأديان وغيرها من العقائد، ولا يزال فينا - بإذن من تعهد بحفظه - من يقدر على إحقاق الحق وإبطال الباطل. وهذا الإثبات وذاك الإبطال ليسا متوقفين على منطق أرسطو أو فلسفة ابن سينا، كما يتوهم، بل هناك قواعد متفق عليها بين العقلاء جميعا، وهي كبرى القواعد العقلية، كقانون الذاتية، وقانون عدم الوسط، وقانون استحالة اجتماع النقيضين، وارتفاع النقيضين، واستحالة تحصيل الحاصل... وهي أكبر من أرسطو وأفلاطون، وأقدم من الفارابي وابن سينا، عليها مدار المنهج. لا يمكن التشكيك فيه ولا النزاع حوله، إلا إن تدنى الإنسان إلى درجة السفسطة، وهي لا يخلو منها زمان.

ثم إن هذه القواعد الكبرى يستطيع الإنسان إذا كان ذا موهبة فكرية عالية أن ينفخ فيها طاقاته الفكرية الجبارة، فيتكون بذلك لون جديد من المنهج، قد يصيب الخللُ والخطأُ جانبا أو أكثرَ من جوانبها، وبالفعل قد قامت أنواع

مختلفة من تلك المناهج، من أهمها ما نسميه المنطق الأرسطي، ولقي إعجاب الكثيرين، وتعرض لنقد الكثيرين أيضا. ولا غضاضة في شيء من ذلك. وأئمة الإسلام أيضا تنبهوا إلى ما في هذا التراث اليوناني - سواء هو لأرسطو أو لا - مما يخالف عقائد الإسلام، وبينوا بطلان ذلك، وكان أكثره فيما يتعلق بالمباحث الميتافيزيقية، إلا أن منطقه أيضا كان يمت إلى تلك الميتافيزيقا بصلة، كاعتقاد العلية بين الجنس والفصل وما إلى ذلك، لم يزل فينا من ينبه على فساد الفاسد فيه.

ومما اعتاده العلماء المتكلمون منذ القرون استخدام هذا اللون من المنهج المعروف بالمنطق، الكثير من قواعده منسوب إلى أرسطو، قد يوافقه عليه علماؤنا وقد يخالفونه. إلا أن مما لا شك فيه أن هذا المنطق استخدم استخداما عريضا في بيان صحة كثير مما نعتقده، وإبطالِ مذاهب أهل الباطل.

والذي يريده الفوضويون حين يوجهون سهام النقد إلى هذا المنطق ليس إلا هدم ما استُخدِم فيه هذا المنطق؛ لأنهم فوضويون، وليس إلا نشر السفسطة. ومن هنا يجب التصدي لهذه الفتنة بكل عزم وجدية، والحق الذي نعتقده حق في نفسه، وقد أثبته سلفنا، وإن شاء الله سنثبته عند من يريد، كائنا من كان، ويرد اليقين وصحة المعتقد ليس متوقفا على سلامة المنطق الأرسطي أبدا، والباطل الذي نرفضه باطل في نفسه، وقد أبطله علماؤنا شر إبطال، وبإذن الله نقدر على ذلك في أي مكان كان.

وليس منهجنا هو الاستدلال أولا، ثم الاعتقاد، وهو منهج فلسفي، بل نحن معاشر متكلمي أهل السنة نعتقد أولا ثم نستدل، فإذا تبين بطلان دليل فرضًا فإنه لا يعني بالضرورة أن المدلول في حد ذاته باطل، طالما يستحيل

إبطال احتمال وجود دليل آخر عليه، عرفناه أو لم نعرفه، ففي ظل هذا الاحتمال استحال إبطال صحة المدلول، حتى وإن لم يتم إقامة دليل آخر عليه في مجلس المناظرة فرضا فلا ينتقض المدلول بذلك؛ لمجرد أن الأمة تلقته بالقبول عبر العصور، فهو عين الدليل.

لقد مضى على صيحات نقض المنطق ما يقرب من سبعة قرون، إلا أنه لم ينتقض بعد، ولم تتم إقامةُ بديلٍ أراده ليشيد فوقه فلسفة الحشو، بل هو من فشل إلى فشل، لم يَفرِض الأمةُ سُنَّتَه، بل رَفَضوا بِدعَتَه. وأصحاب المنهج ما زالوا متمكنين من بيان صحة المعتقد أمام كل طوائف المخالفين، وثنيين، أو ملحدين، أو ماديين أو دهريين أو علمانيين، أو أهل بدعة مختلفين. يستخدمون المنطق في تحقيق هذا الهدف، علموا مواضع الخلل فيه أو لم يعلموا، طالما لم يأت - ولن يأتي - الفوضويون بمنهج يقاربه، فضلا عما يساويه، فضلا عما هو أحسن منه. وفي اليوم الذي ينبعث المجادلون بما يساويه نجادلهم بالتي هي أحسن مما جاؤوا به، إن شاء الله.

وقد يفكر بعض الضعاف لما ذا المنطق؟ والغزالي رَحِمَهُ اللهُ بيَّن عدم فائدته، وانتهى به الأمر إلى التصوف، وصنف للصوفية أعظم دستور يعتزون به ويسيرون في ضوئه، به إحياءُ علوم الدين، والوصولُ إلى اليقين. إن هذا الخاطر قلما ينجو منه طالب؛ حيث الشيطان يراود كل إنسان على حسب طريقته، فالذي يرى صحة مذهب أهل السنة يأتيه الشيطان بمثل هذه الهواجس. فليخبر شيطانَه بأن الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللهُ ألف بعد هذا «الإحياء» كتابا كبيرا هو من أعظم الكتب في أصول الفقه، وفي مقدمته تكلم إمام الصوفية هذا في علم المنطق وعنه بكلام سلس رائع، بل فيه قال قولتَه الشهيرةَ

التي تعد من الكلمات المغيرة لمسار التاريخ في الفكر الإسلامي؛ حيث جعل المنطق «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»[(١)].

ومن هنا يجب دراسة هذا العلم بإتقان ودقة، ويجب معرفة كيفية استخدامه في إثبات المطالب الدينية، كما يجب أن يتم النظر فيه نظرا نقديا قائما على المنهج العقلي السليم، لا النقد الأعمى، حتى إذا تبين وجود خلل فيه يستطيع تداركه وإصلاحه، ويتم بناء صرح منهج الاستدلال. هذا هو الذي فعله أئمتنا فيما مضى من الزمن، أضافوا إليه، وحذفوا منه، وما أضافوه إليه وحذفوه منه نظر فيه من جاؤوا بعدهم، فوافقوهم عليه طورا، وطورا رفضوه، وموافقة هؤلاء لسابقيهم ومخالفتهم إياهم أيضا تعرضت لنقد اللاحقين، قبولا أو رفضا، وهكذا العملية تمضي قدما إلى الأبد، لكن بشرط أن يكون الناقد أهلا للنقد، فلا نبالي بهمسات أناس لا يعرفون قواعد الصرف والنحو، فضلا عن المنطق، ثم يعترضون على ما قرره علماء هذا الفن، مدعيا أنه رجل كما هم رجال، كلا أبدا، بل هو المتخشب المترجل المتهور، يصير لا محالة إلى ما صار إليه أمثاله في مزبلة التاريخ[(٢)].

---

(١) المستصفى للإمام الغزالي: ١/١٠.

(٢) وفي هذه المزبلة تجد جميع رؤوس الإفساد في التاريخ الإسلامي، كمحمد عبده وأذنابه: البرقوقي ورشيد رضا وطه حسين؛ حيث استهان بتراث الأمة المجيد. انظر أبدع ما يقوله الشيخ محمود محمد شاكر في مقدمة تحقيقه البديعة لأسرار البلاغة (٢١): «ولم يقتصر ذم الشيخ عبده على كتب البلاغة وحدها، بل تناول الطعنُ الجارحُ كل الكتب التي كانت تدرس في الأزهر على اختلاف أنواعها، من بلاغة وفقه ونحو وبقية علوم العربية والدين. وذاع هذا الطعن، وتناقلته ألسنة المحيطين به من صغار طلبة الأزهر وطلبة المدارس وغيرهم من الطوائف، فكان هذا أولَ صدع في تراث الأمة العربية الإسلامية، وأول دعوة لإسقاط تاريخ طويل من التأليف، وما كتبه علماء الأمة المتأخرون، إسقاطا كاملا=

هذا، ولا يخفى أن ضعف المعرفة المنطقية يلعب دورا كبيرا في انحراف الناس عن الحق، ويجرهم إلى اتباع العواطف المبنية على بطولة أوعبقرية أوعظمة القائل، بحيث يقع في وهمهم صعوبة مخالفة الرأي الذي تبناه هذا البطل، أو اعتقده ذلك العبقري، ويزداد الأمر قبحا حين يتخذ الأشخاص وآراءهم أصناما تعبد وتقدس، ولا يظهر في شاشة عقولهم أن لا عصمة واجبة إلا للأنبياء من البشر، واتباع الزعيم لمجرد أنه زعيم، وتقليد

= يتداوله الشباب بألسنتهم، مستقرا في نفوسهم وهم في غضارة الشباب، لا يطيقون التمييز بين الخطأ والصواب، وليس عندهم من العلم ما يُمَيِّزُهم على الفصل في المعركة التي دارت بين شيوخ الأزهر والشيخ محمد عبده، وليس في أيديهم سوى ما قاله الشيخ في التجريح والطعن الذي صدهم صدا كاملا أبدا عن هذه الكتب، وأورثهم الاستهانة بها، والاستهانة داء وبيل، يطمس الطرق المؤدية إلى العلم والفهم».

ثم قال (٢١، ٢٢): «لم تكد هذه الجراحات تستشري قليلا قليلا حتى جاء ما هو أدهى وأعظم بلاء، جاء من رجل.. جاء من الصعيد، سمع ما كانت تتناقله الألسنة الطاعنة في كتب الأزهر باستهانة وبلا مبالاة، فوقرت الاستهانة في أعماق نفسه... هو أستاذنا وأستاذ جيلنا الدكتور طه حسين». وتابع قائلا (٢٩): «بل بلغت الاستهانة مبلغها في الدين، بعد ما نشأ ما يسمونه بالجماعة الإسلامية، فيتكلم متكلمهم في القرآن وفي الحديث بألفاظ حفظها عن شيوخه، لا يدري ما هي، ولا يُرِدُّه، بل يُكَذِّب أحاديثَ البخاري ومسلم بأنها من أحاديث الآحاد، بجرأة وغطرسة. بل جاء بعضهم أطفال الجماعات الإسلامية، فيقول في القرآن والحديث والفقه بما شاء هو، ويرُد ما قاله مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل، ويقول: نحن رجال وهم رجال..»، ولا يخفىٰ أن هذا الوباء هو وباء الوهابية والسلفية المزعومة.

وبالجملة «فُتِح هذا الباب ولم يغلق إلى هذا اليوم» على حد ما وصفه الشيخ محمود شاكر نفسه (١٩)، ولا يزال أهل الحق مطالبون برد هذه الهجمات العنيفة على نحور أصحابها، والتقاعد عنه والتساهل فيه جريمة علمية كبيرة، يستحق بها الإنسان غضب الجبار ومقته.

الكاتب المشهور لأنه كاتب مشهور ليس هو المعيار الذي يميز الحق عن الباطل. فمن يمتلك الثقافة المنطقية الرصينة لا شك أنه يصبح أقوى في اكتشاف الحقائق وكشف الشبهات؛ لأن القواعد المنطقية تمد صاحبها بذخيرة علمية آلية تمكنه من نقد الأفكار واقتناص الصحيح وتجنب الباطل والمرجوح، وذلك أمر لا بد منه في إقامة الفكر الديني وتثبيته في نفوس البشر[1].



---

(١) راجع تدحيم المنطق للشيخ سعيد عبد اللطيف فودة: ٢٣٠.

الفَصْلُ الثَّانِي
نصيب الهند في العلوم العقلية

تمهيد

في هذا الفصل أريد الإشارة إلى عظمة الهند في هذا المجال العلمي، وسبقها على كثير من الأقطار الإسلامية، في تخصيب الفكر الديني الإسلامي، وتميزها عن غيرها في كثرة الإنتاج والمبدعين فيه. هذا أمر اعترف به العارفون، وإن لم يدركه القاصرون، فهاك نصا صريحا يدل باختصار على منزلة علماء الهند في العلوم العقلية، وهو لشيخ الإسلام حسن العطار رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث يقول معلقا على كلام التاج السبكي إن كتابه «جمع الجوامع» لا يمكن اختصاره لأهل الزمان لبلوغه الغاية في الإتقان والإحكام، وقيده شارحه المحلي بأهل زمان التاج السبكي، علق عليه العطار قائلا:

«تقييده بزمان المصنف يقتضي أنه يأتي به من تأخر عن زمانه، ولا مانع؛ فإن فضل الله واسع، ومواهب الحق سبحانه لا تنقطع عن العباد فيضانها، والله ذو الفضل العظيم، ولا يناقض ما قلناه أن الزمان يتناقص في الفضائل كلما تقدم؛ لأن تناقصه بالنسبة لمجموع الطبقة، فلا ينافي تفوق بعض أفراد من المتأخرة على ما قبلها، كما اعترف بذلك المصنف في خطبة

ترشيح التوشيح....

على أن عدم إتيان أحد من أهل زمان المصنف بمثله قد يُمنع؛ لأنه يتوقف على استقراء أحوال العلماء الموجودين في ذلك العصر، وهو متعسر بل متعذر، وأمثال هذا الكلام يحمل على المبالغة، وقد ألف العلامة الفناري، وعصره متأخر عن المصنف، كتاب فصول البدائع في الأصول، وجمع فيه ما تفرق في كتب كثيرة، مع مزيد التحرير، وكثرة الفوائد، مما خلا عنها هذا الكتاب.

وألف بعض علماء الهند كتابا في هذا العلم، وسماه «مسلم الثبوت»، وتاريخ تأليف هذا الكتاب هو اسمه، وهو ألف ومائة وتسع [١١٠٩هـ]، فهذا زمان متأخر عن المصنف.. و«مسلم الثبوت» هذا قد اعتنى به كثير من علماء الهند وما وراء النهر، ووضعوا عليه شروحا وحواشي، واشتغلوا به كاشتغال أهل ديارنا بهذا الكتاب [يقصد جمع الجوامع] إلى الآن، كما أخبرني بذلك بعض من لقيته من علماء الهند وعلماء ما وراء النهر.

ولصاحب «مسلم الثبوت» كتاب جليل في المنطق سماه «سلم العلوم»، وشرحه جماعة من علماء الهند، واعتنت به فضلاء تلك الديار، كاعتنائهم بـ«مسلم الثبوت»، وقد اطلعت له على شرحين، ونقلت عنهما في حاشيتي على الخبيصي.

وما زال الزمان يأتي بالنوادر، هذا العلامة عبد الحكيم والعلامة مير زاهد[١]، كلاهما ممن أدرك القرن الحادي عشر، ولهما من التآليف ما خضعت لها رقاب الفضلاء، وتفاخرت بإدراك دقائقها أذهان النبلاء.

(١) انظر ترجمته في سبحة المرجان: ٦٧ ـ ٧٦، والأعلام للزركلي: ٧/٦٥.

ولا يعجبني قول أهل ديارنا: ليس في الدنيا أعلم من علماء مصر، فإن هذا الحكم يتوقف على استقراء تام، ولا يتأتى لهم ذلك، ولا غيرهم، وغاية ما يصل إليه علمنا أفراد من الأقطار القريبة منا، لا جميع الأفراد، فهذا قول ينادي برعونة قائله»[1].

❁ المبحث الأول: بدايات الحركة العلمية في الهند:

ومما أثبته الدراسات أن دخول الإسلام في الهند كان في عصر النبوة نفسه؛ حيث وصل وفد من الصحابة رضوان الله عليهم إلى السواحل الهندية الجنوبية، المعروفة بـ«مليبار»، وأسسوا هناك عددا من المساجد، كانت مراكز الدعوة الإسلامية في عصرهم، وفيما يليه من العصور. كما أن الفتوحات العسكرية من جهة الشمال بدأت منذ القرن الثاني الهجري، حتى صار الحكم في الهند للمسلمين طوال أكثر من ثمانية قرون.

ولا عجب في أن يصنع الإسلام في الهند العجائب، ويبني حضارة لم تكن تخطر ببال شعوبها، فالتاريخ الإسلامي يحدثنا عن أعلام وشخصيات في هذا البلد العريق، قدموا خدمات وتضحيات في نشر العلوم الدينية وتطوير الفنون العربية، كالتفسير والحديث، والفقه والفتاوى، واللغة والأدب، لا يقل دورهم عما قام به إخوانهم في سائر الأقطار الإسلامية.

وأما عدد أعيان الهند في العلوم العقلية ـ الكلام والأصول والمنطق والفلسفة، وكذلك التصوف ـ فلا يكاد يدخل تحت الحصر والإحصاء، وقد يكون الإعراض عنهم هو الأنسب في مثل هذا المقام. وهل هناك أحد لا يعرف

(١) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/٥٣١، ٥٣٢.

أبا الريحان البيروني[١]، والعلامة الإمام الشيخ صفي الدين الهندي[٢]، والمحقق الكبير عبد الحكيم السيالكوتي[٣]، والشيخ عبد الرشيد الجونفوري، صاحب «الرشيدية في آداب البحث والمناظرة» (ت: ١٠٨٣هـ)[٤]، والعلامة المحقق مير محمد زاهد الهروي، وأبو الحسنات عبد الحي اللكهنوي[٥]، والشيخ فضل إمام الخيرابادي[٦]، وابنه فضل حق الخيرابادي، والعلامة الإمام

(١) هو: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ، من أهل خوارزم، ولد عام ٣٦٢هـ، وأقام في الهند بضع سنين، صنف كتبا كثيرة، منها: الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق ما للهند، توفي عام ٤٤٠هـ. انظر الأعلام للزركلي: ٥/٣١٤.

(٢) هو: الإمام الشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي، الفقيه الأصولي المتكلم، ولد في الهند عام ٦٤٤هـ/١٢٤٦م، وتوفي في الشام عام ٧١٥هـ/١٣١٥م، له: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، ونهاية الوصول في دراية علم الأصول وغيرهما. انظر ترجمته في كتابنا تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية، الإصدار الثاني: ٤٢ ـ ٦٨.

(٣) هو الشيخ الإمام العلامة الكبير عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي، توفي عام ١٠٦٧هـ، له: حاشية على تفسير البيضاوي، وعلى حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، وعلى شرح المواقف، وعلى شرح الشمسية، وعلى شرح الدواني على العقائد العضدية وغيرها. انظر في ترجمته كشف الظنون لحاجي خليفة: ٢/١١٤٨، ١٨٩٤، هدية العارفين للبغدادي: ١/٥٠٤، إيضاح المكنون له: ١/١٤٠، ٣١٩، نزهة الخواطر: ٢/٥٥٨، الأعلام للزركلي: ٣/٢٨٣.

(٤) انظر ترجمته في سبحة المرجان: ٦٦، ٦٧.

(٥) هو الشيخ الإمام محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكهنوي، أبو الحسنات، ولد عام ١٢٦٤هـ/١٨٤٨م، محدث فقيه أصولي متكلم منطقي مؤرخ، له: الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، والفوائد البهية في تراجم الحنفية وغيرها، توفي عام ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م. انظر في ترجمته الأعلام للزركلي: ٦/١٨٧.

(٦) هو: العلامة الشيخ فضل إمام بن محمد أرشد بن محمد صالح بن عبد الواجد بن عبد الماجد بن القاضي صدر الدين العمري الحنفي الماتريدي، الهركامي ثم الخيرابادي، =

المجدد أحمد رضا خان البريلوي[1]، وغيرهم. وفي غضون ذلك أيضا يأتي ذكر المحب البهاري وشراح سلمه، والحديث عنه قادم إن شاء الله في فصول مفردة.

إلا أنه ليس من السهل الوصول إلى ما كانت عليه الحالة العلمية في أوائل ظهور الإسلام في الهند، ومن خلال المعلومات المتناثرة هنا وهناك يمكننا القول بأن المنهج الدراسي في الهند كان مبنيا على المزج بين العلوم النقلية ـ كالفقه والحديث ـ والعلوم النقلية ـ كالمنطق والكلام والفلسفة ـ على درجات متفاوتة حسب اختلاف العصور والأمكنة، فاشتهرت القرون الأولى بالتمسك بالفقه المذهبي أكثر، بينما ساد سوق الحديث في الزمن المتأخر، كما أن إقليم «لكهنو» عرفت بتواجد أهل الفنون العقلية والنقلية على حد سواء، بينما الديار المليبارية لم تكن متعمقة في كثير من العلوم العقلية، وهكذا.

= أحد مشاهير الهند في العلوم العقلية. له: المرقاة في المنطق، تلخيص الشفاء لابن سينا وغيرهما. توفي عام ١٢٤٣هـ. انظر نزهة الخواطر للكنوي: ١٠٦٣.

(١) هو: الإمام العلامة الفاضل، مجدد المائة الرابعة عشر، أحمد رضا بن نقي على بن رضا على الأفغاني الحنفي البريلوي الهندي، الملقب بـ«إمام أهل السنة»، و«أعلى حضرت». ولد عام ١٢٧٢هـ/١٨٥٦م، برع في العلم، وفاق أقرانه في كثير من الفنون، ومؤلفاته في مختلف العلوم والفنون تبلغ ألف مؤلف على رواية بعض مترجميه. وكان أثره على أهل السنة في شمال الهند وباكستان وبنغلاديش لايزال حيا باقيا، وهو يعيش في قلوبهم عزيزا كريما. ومن أشهر مؤلفاته: الفتاوى الرضوية في مجلدات كثيرة ضخمة، جد الممتار حاشية رد المحتار لابن عابدين في الفقه الحنفي، فتاوى الحرمين برجف ندوة المين، الدولة المكية بالمادة الغيبية، سبحان السبوح عن عيب كذب مقبوح، ردا على الديوبندية المجوزين للكذب على الباري تعالى، أنوار المنان في توحيد القرآن، المستند المعتمد بناء نجاة الأبد حاشية على المعتقد المنتقد لفضل رسول البدايوني. توفي عام ١٣٤٠هـ/١٩٢١م. انظر نزهة الخواطر للكهنوي: ٣/١١٨٠ ـ ١١٨٢.

۞ المبحث الثاني: تطور العلوم العقلية في الهند:

ثم بعد تطورات تاريخية طويلة في العلوم، وتجدد المناهج الدراسية في حلقات المساجد والمدارس بدأت المواد الفلسفية والمنطقية والكلامية تتصدر قائمة الفنون في مجالس الدروس في الهند، بالإضافة إلى الفلك القديم والحساب والميقات والهندسة، ومن الكتب التي تقرأ في هذه الفترة: الإيساغوجي، والتهذيب مع شرح الملا عبد الله اليزدي، وشرح المحقق الدواني مع حاشية الملا مير محمد زاهد الهروي، وشرح القطب الرازي على الرسالة الشمسية، مع حاشية الملا مير محمد زاهد الهروي، وسلم العلوم مع شرح كل من الملا حسن، والقاضي مبارك، وحمد الله، وبحر العلوم. وهذا في المنطق، وأما في الفلسفة: فشرح هداية الحكمة للميبذي، والصدر الشيرازي، والشمس البازغة للجونفوري. وفي الكلام شرح الدواني على العضدية، والتفتازاني على النسفية، وحاشية مير زاهد على شرح السيد الشريف على المواقف في مبحث الأمور العامة[1].

وأما التحديد الزمني لهذا التطور فيمكننا أن نرجعه إلى أواخر القرن التاسع الهجري؛ حيث بدأ يقدم بعض تلامذة القاضي ناصر الدين البيضاوي، والعلامة الإيجي، والسعد التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، والمحقق الدواني وغيرهم من أئمة الأشاعرة إلى الهند من ناحية خراسان، فأدخلوا في مناهج الدروس الهندية كتب أساتذتهم، كـ«المطالع» و«المواقف» وشرحه و«شرح العقائد النسفية»، فتلقاها الناس بالقبول وصارت متداولة بينهم، وما كان قبل ذلك في نظام الدرس غير «شرح الصحائف» في الكلام[2].

---

(١) راجع الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي اللكهنوي: ٩ ـ ١٧.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٣، ١٤.

«حتى جاء الشيخ نظام الدين السهالوي، وأحدث في دروس الهند نظاما جديدا، تلقاه الناس بالقبول، ولم ينقص إلى الآن منه شيء»[1]، واشتهر هذا المنهج باسم «درس نظامي»[2]، واختار السهالوي في تدريس علم الكلام «شرح العقائد للتفتازاني إلى السمعيات، والجزء الأول من شرح العقائد للدواني، ومير زاهد شرح المواقف مبحث الأمور العامة»[3].

ولم يكن الأمر منحصرا في مجرد القراءة والدرس، بل تجاوزه إلى ممارسة صناعة التأليف والتصنيف في هذه العلوم. بل هذا النشاط العلمي كان حيا مستمرا إلى الماضي القريب، ومن أصرح الأدلة على ذلك ما نجده من الحواشي الدقيقة والتقريرات البديعة على كثير من المصادر العلمية في الكلام والمنطق والفلسفة، وأغلب تلك الحواشي والتقريرات للمتأخرين، والمطبوعات الهندية في أوائل القرن الرابع عشر الهجري وما قبلها محشوة الحواشي والهوامش، مملوؤة ما بين الأوراق والسطور، لا يستطيع قراءتها وفهمها إلا المتدرب على هذا النمط من الكتب. وهكذا أصبحت لعلماء الهند ثروة هائلة من المؤلفات في تلك العلوم العقلية، لا يزال الكثير منها غير معروف لمن في خارج أراضيها[4].

وتأكيدا لهذه الحقيقة أذكر بعض المؤلفات في العلوم العقلية ـ المنطقية فقط ـ التي طبعت وتكررت طباعتها في الديار الهندية:

(١) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٦.
(٢) انظر حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي، د. جميل أحمد: ٢٢.
(٣) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٦.
(٤) انظر للتعرف على بعض تلك الكتب وأسماء مؤلفيها الثقافة الإسلامية في الهند للكهنوي: ٢٥٣ ـ ٢٦٨.

١ - إيساغوجي في المنطق، للعلامة الإمام أثير الدين المفضَّل بن عمر الأبهري (ت: ٦٣٠هـ)، له ثماني عشرة طبعة في أماكن مختلفة في الهند، إما مجردا وإما مع الشروح أو الحواشي أو التعليقات[1].

٢ - تهذيب المنطق والكلام للمولى سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، له أيضا عشرون طبعة على الأقل في مطابع متعددة في الهند، أغلب تلك الطبعات مع شرح العلامة الدواني وحاشية مير زاهد الهروي عليه، أو مع شرح الملا عبد الله يزدي والحواشي المتعلقة به، وطبعة واحدة مع شرح الخبيصي وحاشية حسن العطار عليه[2].

٣ - تعليقات المحقق الكبير مير محمد زاهد الهروي على حاشية السيد الشريف (ت: ٨١٦هـ) على شرح القطب الرازي (ت: ٧٦٦هـ) على الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي، له أكثر من خمس طبعات هندية، بالإضافة إلى طبعات عدة لشرح القطب مجردا عن الحواشي، ومع حاشية عبد الحكيم السيالكوتي[3].

❁ المبحث الثالث: الاتجاهات الفكرية في الهند:

ومما سبق من النصوص والبيان يتضح أن الفكر السائد في المجتمع المسلم في الهند هو الفكر السني، متمثلا في مدرستَيْهِ الكلاميتين: الأشعرية

(١) راجع للتفصيل معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/أحمد خان: ١٩، ٢٠، ٢٥.

(٢) راجع معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٧٩ - ٨١، ١٣٢، ١٦٢.

(٣) راجع معجم المطبوعات: ١٠٢، ١٦٨ - ١٧٠، ٢٧٩، ٣٨٣ - ٣٨٦.

والماتريدية، يقول صاحب «الثقافة الإسلامية في الهند» مؤكدا على هذه الحقيقة: «... لما ولي - أي السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي - المملكة، وفتح بعض بلاد الهند سار إلى ملتان، وقاتل أهلها فأذعنوا له بالطاعة، ولما ملك السلطان شهاب الدين الغوري قاتلهم ثم أخرجهم إلى بلاد كجرات، فصار الناس متفقين على كلمة واحدة، على مذهب الأشاعرة، والسلطة الإسلامية كانت قوية الشوكة، لا يستطيع أحد أن يتفوه بأمر يخالف الأشاعرة»[1].

نعم، هذه هي الحقيقة الساطعة التي لم يتردد في التصريح بها حتى خصوم الأشاعرة، ولم يتفوه بخلافها أحد، ولو على سبيل المكابرة، إلا أن الأهواء الشيطانية كانت تعمل عملها لتوجيه الناس نحو مذهب جديد، اغتصب اسم «السلفية» بالكذب والتزوير والتلبيس[2]، وحاولوا لتحقيق ذلك محاولات متكررة متنوعة، من أشدها وقعا في النفوس الضعيفة تمجيد بعض الشخصيات اللامعة في تاريخ الإسلام في الهند، وضمهم إلى قائمة خصوم الأشاعرة.

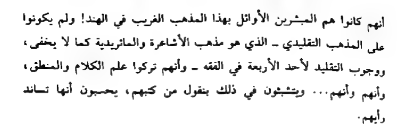
ونحن نجد زعماء هذا المذهب الجديد يذكرون الشاه وليَّ الله الدهلوي وابنه الشيخ عبدَ العزيز، والإمامَ الربانيَّ أحمد السرهندي وبعضا غيرَهم بإجلالٍ، ويُثنون عليهم ثناء كبيرا[3]، وينصون في تاريخهم على أمر مهم، وهو

---

(١) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ٢١٢، ٢١٣.

(٢) انظر مثلا ما قاله صاحب «الثقافة الإسلامية في الهند» (٢١١): «والحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ﷺ، كانوا على ما كان عليه السلف، لا يرون تأويل ما ورد من الصفات، إلى أن كان بعد السبعمائة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، فتصدى للانتصار لمذهب السلف، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة، وصدع بالنكير عليهم».

(٣) انظر مثلا ما فعله أبو الحسن الندوي؛ حين كتب عن الدهلوي والسرهندي في كتابه «رجال الفكر والدعوة»، وهو الكتاب نفسه الذي كتب فيه عن ابن عبد الوهاب!!



أنهم كانوا هم المبشرين الأوائل بهذا المذهب الغريب في الهند! ولم يكونوا على المذهب التقليدي ـ الذي هو مذهب الأشاعرة والماتريدية كما لا يخفى، ووجوب التقليد لأحد الأربعة في الفقه ـ وأنهم تركوا علم الكلام والمنطق، وأنهم وأنهم... ويتشبثون في ذلك بنقول من كتبهم، يحسبون أنها تساند رأيهم.

وهذه الدعوى وإن كانت بحاجة إلى حديث مفصل، ورد موسع، بذكر النصوص وتوثيق النقول؛ حتى لا تقوم للعشوائية قائمة، إلا أن هذه العجالة لا تسمح بذلك، ونكتفي هنا ببعض الإشارات التي تَفُكُّ هذه العقدة.

والرد عليها باختصار: أن هؤلاء إن كانوا على خلاف الأشعرية والماتريدية فلم لم يَعرِف ذلك أقربُ تلاميذهم؟ بل الذين حملوا عنهم العلم والطريقة كانوا على المذهب التقليدي! بل إن هؤلاء العظماء أنفسهم صرحوا بعقيدة الأشعري أو الماتريدي في كتبهم[1]. ومن هنا تأخرت هذه الدعوى

---

(١) هذا هو الشاه ولي الله الدهلوي يقول ـ مثلا ـ في كتابه «خزائن الحكمة» (١٤٣ ـ ١٤٥):: «ولمذهب الشيخ أبي الحسن عندنا وقع، ومذهبه من تماثيل مذهب الصحابة... وبالجملة لو اعتبرت الحالة التي تحق بالصحابة فلا تحقيق إلا في مذهب الأشاعرة، وهذه الحالة هي التي تجب على المقلدين، فكل فرقة مقلدة أبت ذلك فهي خاطئة».
ويقول أيضا في كتابه «رسائل التفهيمات الإلهية» (١٣٥):: «... ولا يقوم بذاته حادث، فليس في ذاته ولا في صفاته حدوث، وهو بريء عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه.... ولا يشار إليه هنا أو هناك، ولا يصح عليه الحركة والانتقال والتبدل في ذاته ولا في صفاته....»، ويقول فيها أيضا: «فليس في ذاته حدوث، وإنما الحدوث في تعلق الصفات بمتعلقاتها»، وقال في «خزائن الحكمة» (١٠٠): «ولما أُورِد على إمام أهل السنة أن صفات الله قديمة، فلم حدث الكلام؟ تفصى عنه بأن الصفة قديمة، وتعلقها حادث».

الغربيةُ إلى زمان ظهور أصحاب هذا الاتجاه الغريب في أوائل القرن العشرين الميلادي، وإلى ذلك الوقت لم تكن معروفة قط، بل كان المذهب السائد في الهند هو المذهبَ الأشعري والماتريدي. أليس ذلك مما يذكرنا بما فعل كبيرهم ابن تيمية في حق قدماء أهل السنة، كالأشعري والجويني، حين ذكر أنهم تابوا عن الكلام ورجعوا إلى مذهب السلف؟ وما أشبه الليلة بالبارحة!!

ثم إن كانوا يكرهون علم الكلام، بل نشروا علم الحديث النبوي الشريف ـ فقط ـ فلما ذا هذا الكم من الكتب الكلامية والمنطقية التي تركها كل واحد منهم لمن بعدهم؟ ولِمَ لَمْ يبتعد أساطين أهل العلم في الهند من بعدهم ـ كالمحب البهاري وبحر العلوم مثلا ـ عن هذه الطريقة التي نبذوها ـ على حسب زعمهم ـ وكانوا جميعا ممن يعظمون السرهندي ويلقبونه بـ«مجدد الألف الثاني»، كما أن الشاه ولي الله إمام يقتدى به عندهم! بل غاصوا في تلك العلوم العقلية وعاموا، وأبدعوا في تصنيف الأصول، وتفننوا

= وانظر ما نقله صاحب «الثقافة الإسلامية في الهند» (٤٦) عن الدهلوي من أبيات طنانة رنانة، فيها التوسل والاستشفاع بالحبيب ﷺ، الذي اتُّهِم سوادُ الأمة بالشرك والكفر بسببه، وأُخرِجوا من الملة، يقول فيها الدهلوي رحمه الله:

«كأن نجوما أومضت في الغياهب ... عيون الأفاعي أو رؤوس العقارب
إذا كان قلب المرء في الأمر حائرا ... فأضيق من تسعين رحب السباسب
وتشغلني عني وعن كل راحتي ... مصائب تقفو مثلها في المصائب
إذا ما أتتني أزمة مدلهمة ... تحيط بنفسي من جميع الجوانب
تطلبت هل من ناصر أو مساعد ... ألوذ به من خوف سوء العواقب
فلست أرى إلا الحبيب محمدا ... رسولَ إلهِ الخلقِ جم المناقب
ومعتصَم المكروب في كل غمرة ... ومنتجع الغفران من كل هائب
ملاذ عباد الله ملجأ خوفهم ... إذا جاء يوم فيه شيبُ الذوائب»

في الكلام، فجاء «مسلم الثبوت» ـ الذي يضارع «جمع الجوامع»، على ما يصفه العطار ـ من بلد السرهندي والدهلوي!

فلا نستطيع التخلص من هذه التناقضات العجيبة، في ضوء هذه الدعوى الغريبة، إلا بالحكم عليها بأنها كاذبة، لم تُبْنَ على أساس يثبت صدقها، بل هي مما اخترعتها عقولُهم الماكرة؛ ليروجوا بها بضاعتهم التي لولا مثلُها لن تَجِدَ إلى رواجها سبيلا، ولكن الله متم نوره ولو كره المطبعون.

۞ المبحث الرابع: الحوار العربي الهندي:

ومع هذا الدور القيادي للهند، إلا أن العالم العربي لم يدرك الهندَ كما ينبغي، ومن هنا كانت المحاولات التي بدأتْ في تكثيفها منذ سنوات عدة؛ حيث تتبعت نفائس الهند المكنونة، وجريت وراء كنوزها المخفية؛ لكي يتم بناء جسر ممدود يمكن العبورُ منه بين العالم العربي والبلاد الهندية، ونشر الاطلاع على مساهمات علماء الهند في العلوم الدينية، لمن يعيش بعيدا عن هذه الديار، لا للمهتمين الباحثين فقط، بل لكل من يمكنه الارتياد لدور النشر والمكتبات في العالم العربي. وقد ساعدني الحظ في إخراج البعض المتعلق بالعلوم النقلية، ولله الحمد والمنة.

وأما نتاج الهند في العلوم العقلية فكان بعيد المنال جدا بالنسبة للعالم العربي، سيما الديار المصرية والشامية والعراقية، فضلا عن المغرب الإسلامي. وما كانت مؤلفات أهل الهند العقلية تصل إلى تلك الأقطار، وإن وصلت في حالات نادرة جدا وصلت على وجه غير مرضي. فانظر إلى هذا النص الرائع الذي حفظه لنا التاريخ، سطره يراعة الإمام شيخ الإسلام حسن

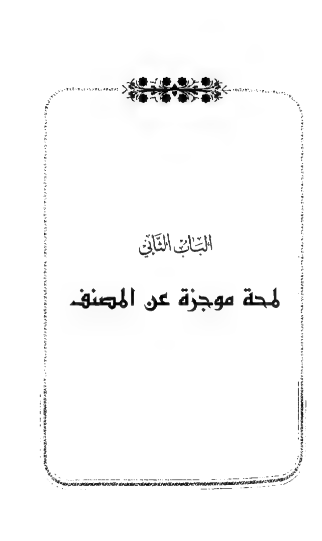
العطار رَحِمَهُ اللهُ، يقول فيه في بعض المناسبات: «... وأصل نسخ عبد الحكيم كلها محرفة.. وقد منَّ الله على الفقير بنسخة من عبد الحكيم صحيحة جداً، قدم بها رجل فاضل من بخارى، فصححنا عليها نسخة مصرية، وعليها اعتمدت في النقل...»[1].

ويقول في موضع آخر: «ورأيت للعلامة المحقق مير زاهد الهندي تحريرا نفيسا.. ربما لا يقف عليه غيري؛ فإن حاشيته المذكورة وكذلك حاشيته على شرح الجلال الدواني.. وحاشيته على شرح الهياكل للدواني قدم بها رجل من علماء بخارى مصرَ، مريدا للحج، فحصلنا منه حاشية العلامة عبد الحكيم على المواقف، وصححنا نسخة مير زاهد على الدواني.. ولم يسمع بحواشي مير زاهد ولا بغيرها من بقية الكتب التي رأيناها معه، مما لا يوجد في بلادنا، بل كنا لا نعرف أسماءها فضلا عن مسمياتها»[2].

فسبحان من أحاط بكل شيء علما، ورحم الله شيخنا العطار، فقد ضرب أروع مثال لعالم أزهري أشعري، بمثله صارت للأزهر ما كان لها من الهيبة، وإن مزقها أصحاب الدعاوي الفارغة بعده.

(١) حاشية العطار على الخبيصي: ١٩٩.

(٢) السابق: ٢٢١.



الباب الثاني

لمحة موجزة عن المصنف

الفصل الأول

شخصية الإمام المحقق محب الله البهاري[١]

۞ المبحث الأول: اسمه ونسبه ومولده:

هو: الشيخ الإمام محب الله بن عبد الشكور العثماني الصديقي الحنفي البِهَارِي، الفقيه الأصولي، الفيلسوف المنطقي المتكلم، أحد أجلة علماء الإسلام، ومن مشاهير أذكياء العالم، ولد ونشأ في «كَرا»، قرية من أعمال «مُحِبِّ عَلِي فُورْ» من ولاية «بِهَارْ»، من ولاية الهند الشمالية، وعشيرته تعرف بالملك.

۞ المبحث الثاني: نشأته:

قرأ بعض الكتب الدَّرْسية على الشيخ المُلَّا قطب الدين بن عبد الحليم الأنصاري السِّهَالَوِي[٢]، وقرأ أكثرها على العلامة قطب الدين الحسيني

---

(١) مصادر ترجمته: سبحة المرجان في آثار هندستان لغلام علي البلغرامي: ٧٦ ـ ٧٨، إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي: ٢/٢٣، ٤٨١، هدية العارفين له: ٢/٥، نزهة الخواطر: ٧٩٣، حدائق الحقائق: ٥٣، مآثر الكلام: ٢٢١، دائرة المعارف الإسلامية: ١/٧٤٧، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٩/٢٧٣ ـ ٢٧٨، الأعلام للزركلي: ٥/٢٨٣، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٣٨٨ ـ ٣٩١.

(٢) نِسْبَةً إلى «سِهَالي»، بكسر السين المهملة والهاء والألف وكسر اللام والتحتانية الساكنة،=

الشمس آبادي، ثم رحل إلى معسكر السلطان عالمكير[1]، وكان من بلاد

= قصبة من أعمال «الكهنو»، أصله من شيوخ «سهالي»، وشيوخها فريقان: أنصاريون من نسل الأنصار ﷺ، وعثمانيون من نسل سيدنا عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ورئاسة «سهالي» متعلقة بكليهما، والملا قطب الدين من الشيوخ الأنصاريين.

أخذ العلوم عن الملا دانيال الجوراسي - نسبة إلى جوراس بفتح الجيم وسكون الواو والراء والألف والسين المهملة - قصبة من قصبات الفورب، وهو تلميذ الملا عبد السلام الديوي - نسبة إلى ديوه، بكسر الدال المهملة وسكون التحتانية وفتح الواو والهاء في الآخر أيضا، قصبة من قصبات الفورب - وأخذ الطريقة الجشتية عن القاضي كاسي بن داود الإله آبادي، وهو تلميذ الشيخ محب الله الإله آبادي، صاحب رسالة التسوية في التصوف وشارح «الفصوص» بالفارسية، وأكمل خلفائه.

والملا قطب الدين كان صائم الدهر، قائم الليل، يختم القرآن في التهجد كل ليلة، إمام الأساتذة ومقدام الجهابذة، معدن العقليات ومخزن النقليات، صرف عمره في شغل التدريس، وانتهت إليه رئاسة العلم في «الفورب»، وله على شرح العقائد العضدية للعلامة الدواني حاشيةٌ في غاية الدقة، وحاشية على الأمور العامة، وعلى التلويح، وعلى شرح حكمة العين، تلفت أكثرها ليلة قُتِلَ على يد الظالمين، إثر نزاع جرى بين طائفتين، وكان ذلك سنة ثلاث ومائة وألف (١١٠٣هـ)، وله إذ ذاك ثلاث وستون سنة. ومن أبنائه العلامة الشيخ نظام الدين السهالوي والد بحر العلوم، شارح السلم، كما ستعرف ذلك بعد قليل. انظر سبحة المرجان في آثار هندستان لغلام علي بلكرامي: ٧٦، وانظر أيضا نزهة الخواطر لعبد الحي الحسني اللكهنوي: ٧٨٤، ٧٨٥.

(١) هو: الإمام المجاهد المظفر المنصور السلطان أبو المظفر، محيي الدين محمد أَوْرَنْكَزِيبُ عَالَمْكِيرْ بن شاهجهان، أعظم ملوك الهند ديانة وصيانة، صاحب الفتوحات العظيمة، ولد ليلة الأحد لخمس عشرة خلون من ذي القعدة عام ١٠٢٨هـ، بقرية «دوحد»، قرأ العلم على مولانا عبد اللطيف السلطانفوري ومولانا محمد هاشم الكيلاني والشيخ محيي الدين بن عبد الله البهاري وغيرهم. وبايع الشيخ محمد معصوم بن الشيخ أحمد السرهندي، جلس على سرير الملك عام ١٠٦٨هـ، كان حنفي المذهب سنيا ماتريدي المعتقد، صنف «أربعين حديثا»، وبأمره صنف علماء الهند «الفتاوى العالمكيرية/الفتاوى الهندية»=

«الدكن»، فولاه القضاء بمدينة «لكهنو»، ثم نقله بعد مدة إلى «حيدر آباد»، ثم عزله عن القضاء وجعله معلما لرفيع القدر بن شاه عالم بن عالمكير، ولما ولي شاه عالم على بلاد «كابل» وسافر إليها استصحبه مع ولده رفيع القدر، فأقام بها زمانا، ثم لما قام شاه عالم بالملك بعد والده عالمكير سنة ١١١٨هـ ولاه الصدارة العظمى، ولقبه «فاضل خان» سنة ١١١٩هـ/١٧٠٧م.

۞ المبحث الثالث: مؤلفاته:

يعد العلامة البهاري من أبرز المساهمين في مجال التأليف والتصنيف في العلوم الإسلامية، ذو الحظ الوافر والنصيب الكبير في هذا الفن، له آثار علمية خالدة في العلوم العقلية والنقلية، يدل على شخصيته العلمية وإمامته في الدين، ومن هنا قال عنه بعض مترجميه «حسبك شاهدا على وفور علمه السلمُ والمسلم»[١]. وفيما يلي عرض موجز لمؤلفاته رَحِمَهُ اللَّهُ.

١ ـ **سلم العلوم في علم المنطق**، وهو كتاب فريد، لم ينسج على منواله، وهو متقدم على «مسلم الثبوت»، كما سنشير إليه. وسيأتي الحديث عنه في الفصل الخاص به من الباب الآتي.

٢ ـ **الإفادات في علم المنطق**، وهذا الكتاب لم أجد أحدا ذكره في قائمة مصنفاته، وقد أحال عليه المصنف في أوائل المقالة الأولى من «المسلم»؛ حيث قال: «ومنها ـ أي من المبادئ ـ المنطقية؛ لأنهم جعلوه جزء من الكلام، وقد فرغنا عنها في السلم والإفادات»[٢].

= في ست مجلدات كبار، وأنفق على جمعها مائة ألف من النقود. وتوفي بدكن عام ١١١٨هـ. انظر لطرف صالح من سيرته نزهة الخواطر: ٧٣٧ ـ ٧٤٣.

(١) معجم المطبوعات العربية لسركيس: ١/٥٩٥.

(٢) مسلم الثبوت: ١/١٧.

٣ ـ «مسلم الثبوت» في علم أصول الفقه، ألفه عام ١١٠٩هـ، كما يؤخذ من اسمه «مسلم الثبوت» طبقا لحساب الجمل، وقد صرح بذلك في مقدمته[١]. ومسلمٌ ثبوتُ نسبتِهِ إليه في جميع المصادر التي تتحدث عن العلامة البهاري[٢].

وقد طبع مرات في الهند ومصر وبيروت، فمن طبعاته الهندية: طبعة «عليكره»/ الهند، عام ١٢٩٧هـ/١٨٧٩م، طبع الحجر، وطبعة المطبعة المجتبائية، بـ«دهلي» /الهند، عام ١٣١١هـ/١٨٩٣م، وطبع بعناية المولوي محمد عبد اللطيف والمولوي محمد عبد الحكيم، بـ«دهلي» /الهند، عام ١٣١٧هـ/١٨٩٩م[٣]، هذا بالإضافة إلى طبعاته الهندية الأخرى لشروح هذا الكتاب، كما سنعرف ذلك فيما يلي.

وهو وحده كاف للدلالة على عبقريته الابتكارية وعظمته العلمية؛ حيث تفرد بمميزات كثيرة، ليس هنا محل بسطها، ورأينا فيما سبق كيف أن العلامة العطار يثني على هذا الكتاب في أواخر حاشيته على شرح جمع الجوامع. فلا غرابة في اختيار مطبعة بولاق العتيقة بمصر المحمية مع كتاب المستصفى للغزالي لتطبعهما معا في كتاب واحد يُكوِّن مجلدَين، وطبع في عام ١٣٢٥هـ[٤].

وتصدى لشرح هذا الكتاب طائفة من العلماء البارزين، منهم:

---

(١) انظر مسلم الثبوت: ٧/١، كما ذكره أيضا العلامة العطار حين تحدث عن هذا الكتاب في خاتمة حاشية شرح جمع الجوامع.

(٢) انظر مثلا إيضا المكنون للبغدادي: ٤٨١/٢، هدية العارفين له: ٥/٢.

(٣) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٣٩٠.

(٤) معجم المطبوعات العربية لسركيس: ٥٩٥/١.

١ ـ بحر العلوم عبد العلي، صاحب شرح السلم الذي انتدبنا له الآن، وستأتي ترجمته.

٢ ـ بشير الدين القاضي بن كريم الدين العثماني القنوجي (١٢٣٤ - ١٢٩٦هـ)، شرحه في كتاب اسمه «كشف المبهم فيما في المسلم»، طبع في كانْفُور عام ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م، وفي عام ١٣٠٧هـ/١٨٩٠ - ٩١م، طبع الحجر[1].

٣ ـ العلامة المولوي ولي الله بن حبيب الله اللكهنوي، له نفائس الملكوت في شرح مسلم الثبوت[2].

٤ ـ المنلا حسن بن غلام مصطفى اللكهنوي، له شرح مسلم الثبوت[3].

٥ ـ العلامة الشيخ عبد الحق بن فضل حق الخيرآبادي، له شرح على مسلم الثبوت، وقد طبع هذا الشرح بالمطبعة النظامية في «كانفور» /الهند، بدون تاريخ[4].

٦ ـ الشيخ أحمد عبد الحق اللكهنوي، له شرح مسلم الثبوت[5].

٧ ـ الشيخ محمد شريف المصطفى آبادي الهندي، له «التقرير الأسلم

---

(١) انظر الثقافة الإسلامية في الهند، اللكهنوي: ١٢٦، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٦٠، ٦١.
(٢) انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦.
(٣) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦.
(٤) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٧٨.
(٥) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦.

في توضيح المسلم»، وهو ترجمته الفارسية لمسلم الثبوت، وقد طبع بـ«بنارس»/الهند، عام ١٣٣٠هـ/١٩١٢م، طبع الحجر[١].

ويظهر من هذا العرض أن الكتاب محل اهتمام علماء الهند، ولكنه مع ذلك لم يبسط دائرةَ نفوذه إلى خارج الهند كما ينبغي.

١ ـ **حاشية على سلم العلوم**، وهي المرادة بقول شراحه «قال في الحاشية».

٢ ـ **حاشية على مسلم الثبوت**، ينقل منها العلامة بحر العلوم كثيرا في شرحه على «المسلم»[٢]، ولكني لم أعثر على هذه الحاشية.

٣ ـ **الجوهر الفرد في الجزء الذي لا يتجزأ**، ولم أعثر على هذا الكتاب، وبعض من أرخ له نسبه إليه[٣]، ويقول بروكلمان إنه في المكتب الهندي برقم [٩/٥٨١]، وكذا في بوهار برقم [٧/٤٦٣][٤].

٤ ـ **رسالة في المغالطات العامة الورود**، ورد في «معجم المطبوعات العربية» لسركيس أن الشيخ محمد عبد الحليم اللكهنوي ـ هو والد محمد عبد الحي ـ شرحها في رسالته المسماة بـ«معين الغائصين في رد المغالطين»[٥]، وأنها طبعت في الهند، عام ١٢٩٨هـ/١٨٨١م، وأشار إلى مثل ذلك صاحب «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» أيضا[٦].

---

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٣٩٠.

(٢) انظر مثلا فواتح الرحموت: ١٧٨/١، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٧.

(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٥، هدية العارفين للبغدادي: ٥/٢.

(٤) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢٧٨/٩، ٢٧٩.

(٥) انظر معجم المطبوعات العربية لسركيس: ٥٩٥/١.

(٦) انظر معجم المطبوعات العربية لجورج إليان سركيس: ١٩٦٣/٢، ومعجم المطبوعات=

٥ ـ رسالة في إثبات أن المذهب الحنفي أبعد عن الرأي من المذهب الشافعي[1].

۞ المبحث الرابع: شخصيته العلمية:

اعترف كل من اطلع على تراث هذا الإمام بعلو منزلته وجلالة قدره، وتبحره في العلوم، وسبق أن نقلنا كلام الشيخ حسن العطار فيه، ووصفه بأنه في درجة عبد الحكيم السيالكوتي. وبمجرد الاطلاع على كتابيه: «مسلم الثبوت» في الأصول و«سلم العلوم» في المنطق يتبين لنا صدق شهادات هؤلاء. ثم إذا تعمقنا في دراسة تراثه وقمنا بتحليل آرائه وأفكاره نجد صدارته وإمامته حقيقة واضحة ملموسة، إلا أن ذلك يأخذ وقتا طويلا، ويحتاج إلى صبر أطول، فلا أصرف الوقت في ذلك، ونحن أمام كتابه «السلم»، وسوف يقوم بواجبه إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على تفرده في النظر، واستقلاله في التحقيق ما ورد في هذا الكتاب، وينقله عنه الباحثون، وهو يقول: (... إِنْتَاجُ اللُّزُومِيَّتَيْنِ لُزُومِيَّةً فِي الْأَوَّلِ بَيِّنٌ، وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّهُ يَصْدُقُ «كُلَّمَا كَانَ الِاثْنَانِ فَرْدًا كَانَ عَدَدًا، وَكُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ زَوْجًا، مَعَ كَذِبِ النَّتِيجَةِ. وَحَلُّهُ ـ كَمَا قِيلَ: مَنْعُ كَوْنِ الْكُبْرَى لُزُومِيَّةً، وَإِنَّمَا هِيَ اتِّفَاقِيَّةٌ. وَيُجَابُ بِأَنَّ قَوْلَنَا «كُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ مَوْجُودًا» لُزُومِيَّةٌ، فَإِنَّ الْعَدَدِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَكَذَا «كُلَّمَا كَانَ مَوْجُودًا

= العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية: ٣٨٨، وتوجد عندي نسخة مصورة منها، وهي تقع في خمسة عشر صفحة مع الشرح، وبهامشها تعليقات ابن الشارح عبد الحي اللكهنوي على الشرح.

(١) انظر نزهة الخواطر: ٧٩٣.

كَانَ زَوْجًا»، وَهُوَ مُنْتِجٌ بِزَعْمِكُمْ لِمَا مَنَعْتُمْ.

أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَمْنَعَ الصُّغْرَى؛ فَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَدِيَّةَ الِاثْنَيْنِ الْفَرْدِ مَعْلُولُ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْمُمْتَنِعَاتِ غَيْرُ مُعَلَّلَةٍ. وَأَنْ تَمْنَعَ الْكُبْرَى؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَامَّ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخَاصَّ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الِاثْنَيْنِ الْفَرْدِ مِنْ جُمْلَةِ وُجُودِ الِاثْنَيْنِ. نَعَمْ، تَصْدُقُ اتِّفَاقِيَّةً، وَلَوْ تَشَبَّثَ بِكَوْنِهَا مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ لَزِمَ صِدْقُ النَّتِيجَةِ الْمَفْرُوضِ كَذِبُهَا فِي هَذَا الْجَوَابِ، فَتَأَمَّلْ.

وَاخْتَارَ الرَّئِيسُ فِي الْحَلِّ؛ بِنَاءً عَلَى رَأْيِهِ أَنَّ الصُّغْرَى كَاذِبَةٌ. أَقُولُ: قَوْلُنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الِاثْنَانِ عَدَدًا لَمْ يَكُنْ فَرْدًا» يَصْدُقُ لُزُومِيَّةً؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مُسْتَلْزِمٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى تِلْكَ الصُّغْرَى، وَمِنْهُ يَتَبَيَّنُ ضُعْفُ مَذْهَبِهِ. وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ مَنْعُ كَذِبِ النَّتِيجَةِ؛ بِنَاءً عَلَى تَجْوِيزِ الِاسْتِلْزَامِ بَيْنَ الْمُتَنَافِيَيْنِ)[1].

ومن لطائفه وغرائبه:

قال في مقدمة «المسلم»: «وليس نسبته ـ أي نسبة علم أصول الفقه ـ إلى الفقه كنسبة الميزان إلى الفلسفة[2]، كما وهم؛ فإن الدلائل التفصيلية بموادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الأصول، بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية. والفقه حكمةٌ فرعية شرعية، فلا يقال على المقلد؛

(١) نقل هذا النص بطوله العلامة الشيخ غلام على البلغرامي في سبحة المرجان (٧٧، ٧٨)، وقال إنه مما يدل على تبحره وتحقيقه في العلم.

(٢) هذا الذي قاله العلامة البهاري حاول النشار أن ينقضه، ولكن بدون أن يجيب عن دليل البهاري، راجع مناهج البحث: ٧٩.

لتقصيره عن الطاقة، والتخصيص ـ أي تخصيص الفقه ـ بالحسيات؛ احترازا عن التصوف حديثٌ محدَثٌ، نعم، الاحتراز عن الكلام عرف معروف»[1].

قال في «المسلم»: «سمعت من بعض الشيوخ أنه لقيه رجل من البراهمة من جبال الشمال، كان عنده قوانين، يفهم منها كل لسان على وجه كلي»[2]. ونقله عنه البلغرامي في «سبحة المرجان»[3]. وهل في هذا تأييد لمذهب عباد بن سليمان المعتزلي، المشهور الذي ينقله علماء الأصول في معرض حديثهم عن نشأة اللغة، ويفندونه[4]!؟ فليبحث عن ذلك.

وبالجملة فإن العلامة الإمام الشيخ محب الله البهاري يعد من أعظم الأئمة المتأخرين في تاريخ الإسلام، له منزلته العالية في علم الأصول، ومكانته الرفيعة في العلوم العقلية: الفلسفية والكلامية والمنطقية، ثبتت إمامته بما جادت به قريحته وسمح به فكره من الكتب والمؤلفات النفيسة، امتاز بها عن كثير ممن عرف بهذا الشان وعفى عليه الزمان.

إنَّ السِّلَاحَ جَمِيعُ النَّاسِ تَحْمِلُهُ ... وَلَيْسَ كُلُّ ذَوَاتِ الْمِخْلَبِ السَّبُعُ

۞ المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه:

الموت حتم، كتبه الله على جميع بني البشر، ولن تنفلت من قبضته الجبارة نفس نفخ فيها الروح، واستلم علامة عصره وفقيه دهره الشيخ الإمام محب الله البهاري للقضاء المبرم، ولبى نداء ربه في عام ١١١٩هـ.

---

(١) انظر مسلم الثبوت: ١/١٠.

(٢) مسلم الثبوت: ١/١٨٥.

(٣) انظر منها: ١٣٠.

(٤) انظر مثلا شرح المحلي على جمع الجوامع: ١/٢٦٥.

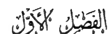
لم يفارق دنياه الفانية إلا وقد أقام صرحا علميا شامخا، يخلد ذكره على ممر الأيام، ويشكره من أجله جميع أهل الإسلام، الخواص منهم والعوام. وصفحات كتب التاريخ تشهد بثناء أهل العلم عليه وعلى جهوده، وقد نقلنا بعض ذلك في ثنايا هذه الدراسة، ولا داعي لتكراره. وبالجملة فلا مطمع في استيعاب مباحثه وغرائبه، ولا سبيل إلى استقصاء مآثره وفضائله؛ لأن ذلك بحر زاخر، ومهيع لا يعرف له أول من آخر، ولكننا تبركنا بذكر القليل من عطائه الجزيل، والله نسأل أن يتغمده بعميم فضله وعظيم إحسانه، ويسكنه فسيح جنته ومستقر رحمته.





الباب الثالث

نبذة يسيرة عن الشارح



شخصية العلامة بحر العلوم[1]

◈ المبحث الأول: اسمه ونسبه ولقبه:

هو: العلامة الإمام الهمام، علم الأعلام، عمدة الأنام، الشيخ عبد العلي بن العلامة الشيخ نظام الدين بن قطب الدين بن عبد الحليم الأنصاري السهالوي اللكهنوي الهندي، الماتريدي العقيدة، والحنفي المذهب، الملقب بـ«بحر العلوم»، و«ملك العلماء»[2]. أستاذ الأساتذة، وإمام الجهابذة، علم شهير من أعلام الإسلام في الهند في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إمام في الفقه والأصول، ورأس في الكلام والفلسفة والمنطق، ومرجع في التفسير والحديث والتصوف، وعمدة في علوم اللغة العربية كلها، معدوم النظير في الاطلاع والتحقيق والتوفيق.

---

(١) انظر في ترجمته: حديقة المرام في تذكرة العلماء الأعلام للمدراسي: ٣٥، نزهة الخواطر للكهنوي: ١٠٢١ ـ ١٠٢٣، والثقافة الإسلامية في الهند له: ٢٥٧، هدية العارفين للبغدادي: ٥٨٦/١، ٥٨٧، إيضاح المكنون له: ٤٨١/٢، معجم المطبوعات لسركيس: ٥٣١، فهرس الأزهرية: ٣٣٤/٧، الأعلام للزركلي: ٧١/٧، كتاب نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي (في اللغة الأردية).

(٢) اللقب الأول ـ «بحر العلوم» ـ خلعه عليه العلامة الإمام الشيخ الشاه عبد العزيز الدهلوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كما أن اللقب الثاني ـ «ملك العلماء» ـ أطلقه عليه الملك بهادر ممتاز. انظر نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي: ١٦ (في اللغة الأردية)، وانظر أيضا نزهة الخواطر: ١٠٢١.

۞ المبحث الثاني مولده ونشأته:

ولد عام ١١٤٢هـ/١٧٢٩م، بمدينة «لكهنو» الشهيرة، في أسرة اعتلت عرش العز والمجد في الفضائل الدينية والعلمية؛ حيث إن والده الشيخ نظام الدين[(١)] يعد من أركان النهضة العلمية في شبه القارة الهندية، على الإطلاق، لسبب أنه هو الذي وضع المنهج الدراسي المعروف بـ«السلسلة النظامية» لمدارس وجامعات شبه القارة أجمع، وعليها تدور حلقات الدروس إلى الآن في تلك الديار، من غير تعديل يذكر، إلا إضافة الشافعية في مدارسهم ـ كما في «مليبار» ـ بعض الكتب الفقهية والأصولية والكلامية التي تتفق مع مذهبهم[(٢)].

وأما جده الملا قطب الدين الشهيد السهالوي رَحِمَهُ اللَّهُ فقد سبقت الإشارة إلى بعض سيرته حين تعرضنا لترجمة المصنف محب الله البهاري؛ إذ هو من تلاميذ الملا قطب الدين. فبالجملة فإن شرف الآباء ومجد الأجداد من النعم الجليلة التي يختار الله لها من يشاء من عباده، فيكون له الأثر الطيب في تنشئة المولود وتربيته لا محالة.

وأما تلقيه العلوم الدينية فكان على والده الماجد، وقد فرغ من قراءة العلوم والفنون على المنهج السائد في عصره وعمره إذ ذاك سبع عشرة سنة،

---

(١) هو: العلامة الشيخ نظام الدين بن الملا قطب الدين الشهيد السهالوي الأنصاري، الحنفي الماتريدي القادري، ولد ١٠٨٨هـ، له: شرحان على مسلم الثبوت: الأطول والطويل، شرح منار الأصول، شرح تحرير ابن الهمام، حاشية على شرح الدواني على العضدية، حاشية على شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي، وغيرها، توفي عام ١١٦١هـ/١٧٤٨م. انظر سبحة المرجان: ٩٤، ٩٥، نزهة الخواطر: ٨٥١، ٨٥٢، الأعلام للزركلي: ٨/٣٤.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية في الهند: ١٥ ـ ١٧.

ففي السنة نفسها كان زواجه. ولما توفي والده بدأ يرجع إلى الشيخ كمال الدين الفَتَحْفُورِي، المتوفى عام ١١٧٥هـ، والذي كان من أبرز تلاميذ والده، وكان يباحثه في المسائل العلمية بحثا دقيقا[١].

ثم خرج من مدينة «لكهنو» مضطرا، في أعقاب حادث مؤلم جرى بين أهل السنة والشيعة؛ حيث أنكر الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ على ما يقيمه الشيعة من العادات البدعية في شهر محرم، فثارت ثائرتهم، وحاولوا محاربته وقتله، ففي النهاية اختار مغادرة هذه البلدة الظالم أهلها، وذهب إلى «شاهجهانْفُورْ»، فلم يرجع إلى «لكهنو» بعد ذلك ولم يدخلها قط، ولما دخل «شاهجهانفور» استقبله نواب حافظ الملك أمير تلك الناحية، ويسر له بعض أسباب العيش والراحة هناك، فعكف على التدريس والإفادة وتصنيف الكتب، بجمع الهمة وفراغ الخاطر، وانتفع به جم غفير من فضلاء تلك الديار.

وبعد إقامة عشرين عاما بها ذهب إلى بلدة «رامْفُور»، فاغتنم قدومه نواب فيض الله خان، أمير تلك الناحية، ورتب الوظائف له ولأصحابه من طلبة العلم، فأقام بها أربع سنين، ودرس وصنف وصحح، واشتغل عليه خلق كثيرون، وتخرج عليه جماعات من الفضلاء من سائر البلدان، وقصده الطلبة من أغلب الأرجاء، وتهافتوا عليه تهافت الظمآن على الماء، حتى عجز فيض الله خان المذكور عن مؤنتهم، فأراد أن يترك هذه البلدة، فاستقدمه صدر الدين البردواني إلى «بُهَار» ـ وهو غير «بِهَار» بكسر الموحدة ـ فأجابه ونهض إليه مع من كان معه من الطلبة والعماء، فأقام بها مدة من الزمان يدرس ويصنف.

ثم طلبه والا جاه محمد على خان الكوفاموي، المتوفى عام ١٢١٠هـ،

---

(١) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢١.

نواب الديار المدراسية إلى «مدراس»، فسافر إليها مع ستمائة نفس من رجال العلم والفضل، فلما اقترب من حدود مدينة «مدراس» - وهي المعروفة بـ«شَنَّايْ» (Chennai) حاليا ـ بعث إليه الأمير بعض أبنائه وأقاربه لاستقبال الشيخ، فلما دخلها في الرابع والعشرين من شهر ذي الحجة، عام ألف ومائتين وخمسة (١٢٠٥/١٢/٢٤هـ)[١]، ووصل إلى باب القصر استقبله الأمير بسائر أقاربه وأركان دولته راجلا، فأراد الشيخ أن ينزل من المحفة، فمنعه الأمير عن ذلك، وحمل المحفة على عاتقه، ودخل دار الإمارة، وأنزله في قصر من قصورها وأجلسه على الوسادة وقبل قدميه، ثم اعتاد أن يحضر لديه كل يوم، ويرسل إليه المائدة من أنواع الأطعمة، وكلما يذهب الشيخ إلى قصره يستقبله استقبالا حسنا كاستقباله يوم قدومه إلى «مدراس».

ثم بنى له الأمير مدرسة عالية، ورتب له الوظائف، فانتقل هو ومن معه إلى تلك المدرسة، وهكذا صار الشيخ مرجعا ومآبا للمحصلين في الديار المدراسية، واجتمع لديه هناك عدد لا يحصى كثرة، واستمر الحال على ذلك زمانا طويلا، فلما مات محمد على خان المذكور عام ١٢١٠هـ قام ابنه مقام والده، فبالغ في تعظيم الشيخ، وكذا فعل من جاء بعده، إلى أن انقرضت الدولة الإسلامية في الديار التاملية، ووقعت تحت حكم الإنجليز المستعمر.

❁ المبحث الثالث: مؤلفاته وآثاره العلمية:

يعتبر العلامة بحر العلوم من كبار المصنفين في العالم الإسلامي، ومن مشاهير المؤلفين في الديار الهندية، لم يكن همه قاصرا على مجرد قراءة

(١) انظر نواب والا جاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي لعليم صبانويدي: ١٤.

الآخرين، بل كان شديد الحرص على التأليف والكتابة، وقد أوتي في فن التصنيف مهارة قوية وخبرة كبيرة تجعل ذكره باقيا على ممر الأيام؛ حيث ترك عشرات المؤلفات ما بين كبير وصغير ومتوسط، في شتى فروع العلم والمعرفة، سيما العلوم العقلية والفلسفية. وهذه المؤلفات محل إعجاب الباحثين والعلماء منذ صدورها وإلى الآن، اعتنى بها أهل العلم قراءة وتدريسا، ونشروها في أرجاء العالم الإسلامي مطبوعة أو مخطوطة، ونظرة عابرة إلى تلك الثروة العلمية الهائلة تخبرنا بعظمة الرجل والبلد الذي عاش فيه، فها هي بعض ما توصل إليه بحثنا المتواضع في ثناء هذا الموروث العلمي المبارك:

١ ـ **شرح سلم العلوم في المنطق**، وهذا هو الذي أقوم بإخراجه اليوم. وهو من أوائل مؤلفاته؛ حيث قال في منهيته: «كنت صنفته في عنفوان الشباب، وأول ريعان العيش اللباب»[(١)]، وقد أحال عليه في مواضع عدة من «فواتح الرحموت»[(٢)].

٢ ـ **المنهيات على شرحه على سلم العلوم**.

٣ ـ **حاشية على مير زاهد رسالة**[(٣)]، في المنطق، طبع ـ وطبع معها على الهامش كشف المكتوم والقول المحيل، كلاهما لمحمد عبد الحي اللكهنوي ـ بدهلي/الهند، عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م، في ٦٦ ص، طبع الحجر[(٤)]. وكذا طبع

---

(١) منهيات بحر العلوم على شرح السلم: ٣.

(٢) انظر منه مثلا: ١/٢٠٧، ٢/١٠٧.

(٣) وهي حاشيته على شرح مير زاهد الهروي على رسالة التصديقات والتصورات لقطب الدين الرازي.

(٤) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

بالمطبعة العلوية عام ١٢٧٠هـ، في ٥٤ صفحة، طبع الحجر، وعندي من هذه الطبعة نسخة مصورة.

٤ ـ حاشية على مير زاهد ملا جلال[1]، في المنطق أيضا، لها أكثر من طبعة، طبعة عام ١٢٧٠هـ، بدون مكان الطبع، وطبعة فخر المطابع بدهلي/الهند، عام ١٣٣٦هـ/١٩١٨م[2].

٥ ـ حاشية على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، في علم الكلام، طبعت بالمطبعة المجتبائية، بدهلي/ الهند، بدون تاريخ[3].

٦ ـ ثلاث حواش على مير زاهد شرح المواقف: القديمة والجديدة والأجد، في الأمور العامة، أحال عليها في شرحه على المسلم[4]، فهي إذن متقدمة عليه. ولعلها هي المرادة بقوله في «منهية شرح السلم»: «... وقد برهنا عليه في حواشينا على شرح المواقف»[5]، «... وتكلمنا عليه في حواشي شرح المواقف»[6]، وإلا فإني لم أجد أحدًا أشار إلى أن له حاشية على شرح المواقف غير الحاشية التي على حاشية مير زاهد المذكورة، وأما حواشيه على مير زاهد على شرح المواقف ففي مكتبة جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية نسخة خطية من حاشيته على مير زاهد على شرح

---

(١) وهي حاشيته على «الحاشية الزاهدية الجلالية» للشيخ المحقق محمد زاهد الهروي على «شرح التهذيب» لجلال الدين بن أسعد الصديقي الدواني (٩٠٧هـ/١٥٠١م). انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ٢٥٨.

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

(٣) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ١٦١.

(٤) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ١/١٨٠، ٢/١١٥.

(٥) انظر منهيته على شرح السلم: ١٩.

(٦) انظر منهيته على شرح السلم: ٢٧.

المواقف، من غير تعيين هل هي قديمة أو جديدة أو أجد، وهي تحت رقم (٨١٣١)، وعندي منها صورة في ٤٩٢ صفحة.

٧ ـ **العجالة النافعة في الإلهيات**، الظاهر أن هذا الكتاب قد تم تأليفه قبل شرح السلم؛ حيث فيه الإشارات والإحالات على ذلك، كما ستتطلع عليه[1].

٨ ـ **منهيات على العجالة النافعة**.

٩ ـ **حاشية على شرح الصدر الشيرازي على هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري**، في الفلسفة، لها ثلاث طبعات: طبعة عام ١٢٦٢هـ/١٨٤٦م، بدون مكان الطبع، وطبعة المطبعة السعيدية، بـ«رَامْفُورْ» /الهند، عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م، وطبعة فخر المطابع، بلكهنو/الهند، بدون تاريخ الطبع[2].

١٠ ـ **فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، في أصول الفقه** لمحب الله البهاري. والغالب على الظن أنه ألفه بعد تأليفه لشرح السلم؛ حيث يوجد في «الفواتح» إحالات على الثاني، كما سبقت الإشارة إليه قبلا، وقال بحر العلوم في نهاية هذا الكتاب إنه سماه بـ«فواتح الرحموت»، وقال إنك من هذا الاسم تعلم تاريخَ اختتامِ الشرح[3]، وهذه طريقة كثير من أذكياء الهنود والعجم كما هو معلوم، تسمية الكتب بأسام تشير إلى تاريخ تأليفها، وفي «إيضاح المكنون» أن بحر العلوم فرغ منه عام ١١٨٠هـ[4]، أي قبل وفاته بأربع وأربعين عاما تقريبا. وقد طبع في الهند طبعات عدة، منها طبعة مطبعة نَوَلْ كِشُور،

(١) انظر مثلا ١١ من شرحه على السلم.

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٣) انظر فواتح الرحموت: ٢/٤٠٧.

(٤) انظر إيضاح المكنون: ٢/٤٨١.

بـ«لكهنو» عام ١٢٩٥هـ/١٨٧٨م طبع الحجر[1]، كما طبع في المطبعة البولاقية بمصر في جزئين مع كتاب المستصفى للإمام الغزالي، وقامت دار البصائر في القاهرة مؤخرا بتصوير الطبعة البولاقية. وهو من أنفع شروح مسلم الثبوت.

١١ ـ **تكملة شرح تحرير الأصول** لابن الهمام لوالده، في أصول الفقه[2].

١٢ ـ **تنوير المنار شرح منار الأصول** بالفارسية، في أصول الفقه، طبع ضمن مجموعة، فيها [١] نور الأنوار لملاجيون [٢] حاشية عليه: قمر الأقمار لعبد الحليم اللكهنوي [٣] دائرة الوصول لمحمد بن مبارك شاه الهروي [٤] تنوير المنار، بلكهنو/الهند، عام ١٢٩٤هـ/١٨٧٧م، في ٦٢٩ ص، طبع الحجر[3].

١٣ ـ **رسائل الأركان الأربعة** في مسائل الصلاة والصوم والزكاة والحج، على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، نسبها إليه المؤرخون[4]، وقد طبع في مطبعة علوي خان بلكهنو/الهند، عام ١٣٠٩هـ/١٨٩٢م، في ٢٨٨ صفحة، وطبع أيضا في المطبعة اليوسفية، بلكهنو/الهند، عام ١٣٢٨هـ/١٩١٠م[5]، وعندي نسخة مصورة من هذه الطبعة الثانية، وهي أيضا في ٢٨٨ صفحة بالقطع الكبير.

١٤ ـ **شرح المثنوي المعنوي**، في التصوف، نسبه إليه المؤرخون،

---

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٢) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٥.

(٣) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

(٤) انظر مثلا هدية العارفين للبغدادي: ١/٥٨٦.

(٥) راجع معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

كالبغدادي وغيره[1]، وتبين لي أنه مطبوع في «الكهنو» /الهند عام ١٨٧٧م؛ حيث ذكره العلامة الدكتور محمد إقبال ـ المفكر الشاعر الهندي المشهور ـ ضمن المراجع التي اعتمد عليها في رسالته «ما وراء الطبيعة في إيران» التي نال عنها درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «ميونخ» بألمانيا[2].

١٥ ـ **شرح ضابطة التهذيب**[3]، في المنطق، وقد طبع في «مدراس» /الهند، عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م، كما طبع بمطبعة علوي خان في «لكهنو» /الهند، عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م[4].

١٦ ـ **حاشية على المثناة بالتكرير**، ورد ذكره في «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» فقط منسوبة إلى بحر العلوم كما يظهر، وذكر أنها في فن الحكمة، وطبعت١٢٦٢هـ/١٨٤٦م[5].

١٧ ـ **شرح الفقه الأكبر**، في عقيدة أهل السنة الماتريدية، ولم يشر إليه مصادر ترجمته التي تيسر لي مراجعتها، وإنما نسبه إليه الشارح نفسه في أوئل هذا الشرح[6]، حيث أحال عليه في بعض المسائل، وهو باللغة الفارسية، ولا علم لي بأنه قد طبع أو لم يطبع.

(١) انظر هدية العارفين: ١/٥٨٧.

(٢) انظر ما وراء الطبيعة في إيران، د/ محمد إقبال، ترجمة حسين مجيب المصري: ٢١٢.

(٣) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢٣، هدية العارفين للبغدادي: ١/٥٨٦، إيضاح المكنون له: ٢/٤٨١، معجم المطبوعات لسركيس: ٥٣١، فهرس الأزهرية: ٧/٣٣٤، الأعلام للزركلي: ٧/٧١، والثقافة الإسلامية في الهند: ٢٥٧، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية: ٢٩٠، ٢٩١.

(٤) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٥) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٦) انظر شرح السلم لبحر العلوم: ١٢.

۞ المبحث الرابع: بحر العلوم محققا وعبقريا:

ومما يثبت أهلية أي إنسان في المجال العلمي شهادة العلماء وأهل الخبرة بحاله له، يشهدون له أنه قد بلغ المبلغ الفلاني في التحقيق والعلم. فمن هنا نجد العلامة بحر العلوم من المشهود لهم بالكفاءة والجدارة من قبل العارفين المحققين، ونقلنا غير مرة إعجاب العلامة المحقق حسن العطار به، وقلنا إنه ينقل عنه نفائس النقول في كتبه، ولم أجده تعقبه في موضع ما من تلك المواضع تعقبا نقديا، بل دائما أوصى قارئه بالاعتناء بكتب بحر العلوم وأثنى عليه، وقال بعد نقل كلام بحر العلوم: «هو تحقيق نفيس، فاحفظه؛ فإنه ينفعك في مواضع كثيرة»[1]، وأمثال ذلك من الأثنية.

ويدل على عبقريته العلمية أيضا مواضع كثيرة من كتبه، خاصة كتابه هذا، فانظر مثلا انتقاده لكلام المحقق الدواني في معرض تقسيم كل من التصور والتصديق إلى البديهي والنظري، وذلك عند قول المصنف: (وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا، وَإِلَّا فَأَنْتَ مُسْتَغْنٍ، وَلَا نَظَرِيًّا، مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ، وَإِلَّا لَدَارَ.... أَوْ تَسَلْسَلَ..... وَلاَ يُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْمُعَرِّفَ مَقُولٌ، وَالتَّصَوُّرَ مُتَسَاوِي النِّسْبَةِ، فَبَعْضُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدِيهِيٌّ، وَبَعْضُهُ نَظَرِيٌّ).

هذا هو كلام المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ، كعادة أهل هذا الفن في توضيح هذا المطلب، وخالفها السعد في «التهذيب»؛ حيث قال فيه: «ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر»، فجاء المحقق الدواني لشرح كلام السعد،

(١) حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق: ١٨٦.

واستحسن صنيعَه؛ حيث قال[1]: «وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه، بأنه لو كان الكلُّ من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديهيا لَما احتجْنا في شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور، ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم إلا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كافٍ في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بداهة الكل، فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة إلى دعوى البديهة في المطلوب، فَلْيُكْتَفَ به أولا، فافهم ذلك؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا، وانظمه في سلك نظائره المنثورة في هذه الحواشي».

فرأينا هنا كيف أن الدواني يفضِّل طريقةَ السعد على طريقة غيره من المناطقة بما فيهم صاحب «السلم» نفسه، وكيف اعتبر كلامه هذا من النفائس التي لا توجد لغيره، إلا أن محقق الهند بحر العلوم لم يمر على كلام الدواني مرور مقلد يتلقف ما يسمعه[2]، منبهرا بشخصية القائل، غيرَ ملتفتٍ إلى ما يمليه عليه عقله المستنير، فانظر ماذا قال في تعقيبه على تحقيق الدواني تجدْ كيف يصنع الفكرُ الرجالَ.

يقول بحر العلوم في التعقيب قائلا، بعد أن نقل حاصلَ كلام الدواني: «ولا يخفى عليك أن البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، فرب قضية

(١) في شرحه على تهذيب المنطق (٤/ب).

(٢) على خلاف الملا اليزدي في شرح التهذيب، حيث تابع الدواني وأقر ما قاله، ولم يعترض عليه بشيء.

إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم ببداهتها بديهة، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بداهتها نظرية، فلا أول. نعم، لو استدل أولا بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى وخف المؤنة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر. والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال».

ومما يدل على جودة هذا التعقيب أن العلامة المحقق حسن العطار استجوده، وقال بعد كلام طويل: «ونِعْم ما قال شارح سلم العلوم... والحق أن هذا كله جدلي، والمطلوب ضروري، لا يحتاج إلى الاستدلال»[1].

۞ المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه:

وكانت وفاته رَحِمَهُ اللَّهُ لاثنتي عشرة من شهر رجب، سنة خمس وعشرين ومائتين وألف (١٢٢٥هـ/١٨١٠م)، بـ«مدراس»، ودفن في اليوم التالي بفناء المسجد الولاجاهي[2]، فرحمه الله رحمة الأبرار، وأسكنه جنة تجري تحتها الأنهار.

وجملة القول فيه ما قاله السيد عبد الحي الحسني في نزهة الخواطر: «إنه كان من عجائب الزمن ومحاسن الهند، يرجع إليه أهل كل فن في فنهم

(١) حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق: ٥١.

(٢) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢٣، نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم: ١٧.

الذي لا يحسنون سواه فيفيدهم، ثم ينفرد عن الناس بفنون لا يعرفون أسماءها، فضلا عن زيادة على ذلك، وله في حسن التعليم صناعة لا يقدر عليها غيره؛ فإنه يجذب إلى محبته وإلى العمل بالأدلة من طبعه، لم تر العيون مثله في كمالاته، وما وجد الناس أحدا يساويه في مجموع علومه، ولم يكن في الديار الهندية في آخر مدته له نظير»[1].



(١) نزهة الخواطر: ١٠٢٣.

الفَصْلُ الثَّانِي

تعريف بكتاب «شرح سلّم العلوم»

تمهيد

للكتب تاريخ كتاريخ الأشخاص، وحياة لا تخلو من صعود وهبوط، ورب كتاب يولد ميتا، وآخر تقدر له حياة طويلة عريضة، وكتاب «السلم» وإن كان هناك كتب أسنُّ منه، ولكنه يزيد عليها تأثيرا وتوجيها للأفكار.

إن كتاب «سلم العلوم» رغم كل ما له من الأهمية، بحاجة إلى التعريف به لأهل العلم في العالم الإسلامي، سواء في ذلك الهند وغير الهند. أما الهند فقد انحط النشاط الدراسي في مدارسها وجامعاتها إلى درجة متدنية في هذه الآونة الأخيرة، بحيث لا نجد فيها من يصبر على تمام قراءة شرح اليزدي على التهذيب إلا قليلا جدا، بعد أن كان الأسلاف يقرؤونه كاملا ثم يواصلون دراسة المنطق في شرح القطب الرازي على الشمسية، وبعده يقرؤون في ثلاثة شروح للسلم.

ومن مظاهر هذا الانحطاط أن لا يتوفر مثل هذه الكتب في الأسواق للشراء، حتى إذا أراد أحد أن يدرسها، أو يقتني نسخة منها على الأقل فليس بمُكْنَته شراؤها وتملكها، وذلك بعد أن مضى حين من الدهر كانت الأسواق

العلمية فيه مليئة بمثل هذه الكتب. فإن وجد شيء منها للشراء فإذا به مطبوع طبعة ناقصة، ليس به قسم التصديقات، مثل شرح الملا حسن، أو قسم التصورات، كشرح حمد الله، بل أنقص من ذلك؛ حيث يطبع مثل شرح الملا حسن وليس فيه مباحث التصورات كاملة!

وللأسف الشديد صار الأمر أبشع مما يتصور؛ حيث لا نجد هناك من يندم على هذه الحالة، ويشعر بالخسارة، بل الذين يقال عنهم إنهم أهل العلم ورجال الدين يشجعون العلوم العصرية، ويوفرون لطلابها وسائل العيش والتمكين، بينما طالب العلم الشرعي صار غريبا بين أهله، غير مرغوب فيه لديهم، يحسبون أنهم يحسنون صنعا؛ إذ يطيرون فرحا حين يعلمون أن طالبا في مدرستهم حصل على شهادة في علم الطب بدرجة متفوقة، ولا يشعرون بشيء من الفرح حين يكون فيها طالب حفظ متنا من المتون في العلوم الشرعية. وقد أشرنا في بعض الهوامش السابقة إلى نكبة الأزهر على يد محمد عبده وعملائه، وبدأ سريان هذه الفتنة إلى الهند منذ وقت قريب، فعلى رجال الإسلام وأهل العلم صدها ومقاومتها بكل همة.

أليست هذه العلوم الشرعية، سيما العلوم العقلية التي عليها يبنى سائر الفروع هي الواقية لأبناء الأمة من الإلحاد والكفر وأنواع الضلالات التي سقط فيها طائفة ممن يعيش في البلاد العربية، حتى في داخل الجامعات الإسلامية فيها، بما فيها الأزهر وغير الأزهر؟ أليس التنفير من العلوم الشرعية، وتمجيد غيرها هو السبب المباشر لضياع هذه الأمة في الوطن العربي؟ حتى آل الأمر إلى ما آل إليه؛ بحيث لا يحتاج إلى تفصيل أكثر، وبشاعة الأمر ماثلة أمام كل ذي عينين، وقد نقلت نصا خطيرا ومهما للأستاذ محمود محمد شاكر صرح فيه بأن أمثال طه حسين الداهية العظمى والمصيبة الكبرى لم تكن إلا صنع يد

محمد عبده. ومن أراد منهم الاستدراك فلا أراه أيضا إلا مصابا بالمرض نفسه الذي أصيب به من سبق!

وهل يُصلِح العطارُ ما أفسد الدهرُ؟

وأُذَكِّر إخواني في الهند بالنصائح التي صرح بها شيخ الإسلام مصطفى صبرى رَحِمَهُ اللَّهُ لعلماء الأزهر ومصر في القرن الماضي، وبث معظمها في كتابه الموصوف بأنه «كتاب القرن» «موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورسله»؛ وذلك لئلا يزداد الأمر سوء، ولا تبلغ الكارثة مبلغا يستحيل بعد ذلك نجاح أي محاولة لعملية الإنقاذ أو الإغاثة.

وأما البلاد العربية فالكتاب بالنسبة لهم غض طري، أمر غير معروف، إلا لأفذاذ معدودين في كل عصر، بل يقول العطار المصري الأزهري رَحِمَهُ اللَّهُ إن أحدا لم يعرف عن هذا الكتاب شيئا إلى زمانه، وها هو نص كلامه: «.. وهذا الكتاب ـ أي شرح سلم العلوم ـ قبل تاريخه[1] لم يكن له وجود بديارنا، وإنما قَدِم به وبغيره من نفائس كتب المعقول والمنقول العلامة الهمام شيخ الإسلام أحمد عارف عِصْمَتْ بَكْ زادَه، حين تولى قضاء «المدينة المنورة» ـ على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ـ فلما عاد لمصر استصحب معه ذلك الكتاب مع جملة الكتب التي حصَّلها هناك، واجتمع ببعض أفاضل تلامذة ذلك الشارح، ونقل عنه ترجمة المصنف والشارح، فأما المصنف فهو العلامة محب الله البهاري.... وقد اعتنى بهذين الكتابين فضلاء الهند وعلماء ماوراء النهر غاية العناية...»[2].

---

(١) يظهر من سياق كلامه أن المراد بالتاريخ ما قبل عام ١٢٤٠هـ.

(٢) حاشية العطار على شرح الخبيصي على التهذيب: ٤٣٦.

فمن هنا صار لزاما علي أن أقوم بتعريف هذا الكتاب للقراء وأهل العلم في العالم الإسلامي.

◈ المبحث الأول: نسبة الكتاب إلى المصنف:

وأما نسبة كتاب «سلم العلوم» إلى العلامة الشيخ محب الله البهاري فخير دليل عليها هو قول المصنف نفسه، وقد ذكره ونسبه إليه في مواضع كثيرة من كتابه «مسلم الثبوت»[1]، هذا بدوره يدل على أن «السلم» سابق على «المسلم»، أي قبل عام ١١٠٩هـ الذي هو عام تأليف «المسلم»، كما رأينا سابقا. هذا بالإضافة إلى أن هذه النسبة كلمة إجماع بين من أرخ له رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كالعلامة عبد الحي الحسني اللكهنوي في «نزهة الخواطر»، وإسماعيل باشا البغدادي في الهدية والإيضاح، والمؤرخ خير الدين الزركلي في «الأعلام»، وكثير غيرهم، بالإضافة إلى أن شراحه ينسبونه إليه، فالأمر إذن لا يحتاج إلى زيادة بيان.

وأما شرح بحر العلوم على السلم فنسبته أيضا مما لا يشك فيه، وقد نسبه الشارح نفسه إليه في بعض كتبه[2]، كما نسبه إليه غيره من المؤرخين، كاللكهنوي والبغدادي والزركلي وغيرهم، وقد استفاد من هذا الشرح إمام أهل التحقيق في الديار المصرية في القرن الثالث عشر، العلامة الشيخ حسن العطار، والدليل على ذلك أنه ينقل كثيرا من عباراته في مواضع عدة من حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب، دون تصريح باسم الشارح بحر

(١) انظر منه مثلا: ١/١٧، ٢/١٠٧.

(٢) انظر مثلا فواتح الرحموت: ١/١٧، ٢٠، ٢٠٧، ٢/١٠٧، وغيرها.

العلوم، وكان يكتفي بقوله «شارح سلم العلوم»[1]، وعند المقارنة يعلم أن المراد به هو بحر العلوم، كما أن العطار في نهاية حاشيته على الخبيصي قد ذكر اسم بحر العلوم ناسبا إليه شرح السلم، ولا يغيبن عن البال أن بين تاريخ وفاتهما خمسة وعشرين عاما فقط؛ حيث توفي بحر العلوم عام ١٢٢٥هـ، والعطار عام ١٢٥٠هـ، رحمهما الله. وكل هذا مما يؤكد نسبة هذا الشرح إليه.

۞ المبحث الثاني: موضوع الكتاب ومنهجه وأسلوبه:

ولا يخفى أن «سلم العلوم» كتاب منطقي، وهو يشتمل على قسمي المنطق المعروفين: التصورات والتصديقات، ويتعرض لمعظم الجزئيات والمباحث التي تندرج تحتهما، بالإضافة إلى دقائق لغوية وكلامية وفلسفية، جمعها المصنف والشارح من مظانها وغير مظانها من مؤلفات السابقين.

وأما منهج الشيخ محب الله وأسلوبه فيه فإنهما هما اللذان أكسبا له هذه الشهرة والأهمية، التي قد لا توجد لغيره من الكتب المنطقية. يقول القاضي محمد مبارك في أوائل شرحه على السلم: «اعلم أن علم الصناعة لما كان أبين العلوم تبيانا وأرفعها شانا، وكانت الرسالة التي ألفها النحرير المحقق، والحبر

(١) انظر مثلا حاشية العطار على شرح الخبيصي على التهذيب: ٢٢، ٥٠، ٥١، ١٢١، ١٢٢، ١٨٦. هذا، وقد تبين لي أن الدكتور علي سامي النشار المعروف بأبحاثه القيمة - رغم شذوذه في بعض المسائل الخطيرة وانحرافه عن الجادة - قد اتخذ من سلم العلوم مرجعا لكتابه الشهير «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، ولما قارنت بين إحالاته فيه وبين صفحات السلم وجدت أنها هي تلك النسخة نفسها التي اعتمدت عليها في هذا العمل، إلا أن النشار يشير أحيانا إلى العلامة البهاري خطأ، والحال أن الكلام لبحر العلوم، والعكس أيضا يحدث، والأمر هين. انظر مثلا مناهج البحث: ٥٦، ٦٣، ٦٤.

المدقق، الشيخ الكامل محب الله البهاري من بين صحفها صحيفة ملكوتية، تجري منها أنهار من العلوم الحقيقية لأقرباء الروعية، مصفاة للبيان، في مرقاة التبيان، ومرآة للعيان، في ميقات البرهان، معتبرة عند أخلاء الروعية، ومتداولة بين أقرباء العقلية، ورأيت الطالبين لحلها جما غفيرا، والراغبين إلى شرحها أفهاما كثيرا...»[1].

ويمتاز كتاب «السلم» عن غيره من كتب المنطق بمميزات ومحاسن عدة، يعرف ذلك من عاش معه حاضر الذهن، وقرأه بتأن وتأمل، حين يقارنه بغيره من كتب الفن التي سبق له قراءتها ودراستها. والأمثلة على ذلك كثيرة، والمقصود هنا ـ وفاء لحق الدراسة ـ ليس إلا ذكر بعض النماذج، لا أكثر، ثم عند إقبال القارئ على الكتاب يدرك صدق ما قلته. ويمكننا الإشارة إلى بعض مزاياه في نقاط تالية:

- أول ما يذكر في هذا الصدد أنه كتاب مختصر في علم المنطق، مختصر بكل ما تحمله الكلمة من معنى.
- ولكونه مختصرا لم يقسمه المصنف إلى الأبواب والفصول والمباحث إلا في النادر.
- إلا أن الاختصار لم يكن بتقليل الحجم بحيث يفوت معه كثير من المعاني والفوائد، كما يتبادر من اللفظ، بل الحق أنه مع اختصاره اشتمل على ما لم يشتمل عليه غيره من الكتب، مطولات أو مختصرات.
- فمثلا حين تقارن بين أسلوب تعبير «الشمسية» في معرض حديثه عن تقسيم كل من التصور والتصديق إلى البديهي والنظري؛ حيث كانت عبارتها

(١) شرح القاضي مبارك: ٣.

هكذا: «وليس الكل من كل منهما بديهيا، وإلا لما جهلنا شيئا..»[1]، تقارنه بأسلوب تعبير العلامة البهاري في «السلم» حيث قال: «وليس الكل من كل منهما بديهيا، وإلا فأنت مستغن»، تجد الفرق بين الأسلوبين؛ إذ ترد على العبارة الأولى إيرادات، كما تعرض لها أصحاب شروحها وحواشيها[2]، بينما الثانية لا يرد عليها شيء.

○ يظهر من خلال دراسة الكتاب أن مصنفه قد استفاد كثيرا من مؤلفات السابقين عليه في هذا الفن وفن الكلام والفلسفة واللغة، وفي مقدمتها «الشفاء» و«الإشارات» لابن سينا، و«شرح المطالع» للقطب الرازي، و«شرح الشمسية» له وللسعد، و«حواشي شرح الشمسية» و«شرح المواقف» للسيد الشريف، و«شرح التهذيب» و«حواشي شرح التجريد الجديد» للمحقق الدواني.

○ إلا أنه لم يكن مجرد مردد أو مقلد لما ثبت في تلك الكتب، بل صهره في بوتقة فكره، وأخضعه لمعيار نقده؛ ليأخذ ما وافق الصواب الذي اطمئنت إليه نفسه، وليرفض الخطأ الذي تبين له أنه خطأ.

وأما شرح العلامة بحر العلوم على هذا المتن «السلم» فيمتاز أيضا بمميزات عدة، منها غزارة المادة في جزالة التعبير، وهو وإن كان من أوائل مؤلفاته إلا أنه يغلب عليه طابع التحقيق ودقة النظر، كما يدل على اطلاع واسع في تراث العلوم العقلية عامة وفن المنطق خاصة. وقد استوفى شرح المتن بكامله، وتبرع ببيان أمور سكت عنها المصنف أو مر عليها مرور الكرام، من

(١) الرسالة الشمسية: ١/٩٠، ٩١، وانظر أيضا عبارة القطب في شرحه عليها: ١/٩٥، ٩٦.

(٢) انظر مثلا ما ذكره القطب والسيد في شرح وحاشية الشمسية: ١/٩٥ ـ ٩٧، والمحقق الدواني في حاشية شرح الشمسية: ٢/٢٦٣.

أهمها حديثه الطويل عن مباحث الصناعات الخمس، التي اعتاد المتأخرون إهمالها وعدم استيفاء حقها، كما ينبغي.

يظهر في خلال شرحه انتماؤه للفكر السني الماتريدي بصراحة، وانقباضه الشديد عما يخالفه من الأفكار والمعتقدات، سيما الفكر الشيعي الذي أساء استخدام قاعدة «التواتر» لصالح فلسفتهم السخيفة، كما حاولوا تقليل شأن القياس الفقهي/ التمثيل المنطقي، وادعى كبيرهم المتمنطق أنه لن يفيد اليقين، فاشتد هجوم بحر العلوم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مثل هذه المواضع، كما سيراه المتتبع لصفحات هذا الكتاب، فلا داعي للتطويل هنا.

۞ المبحث الرابع: عناية أهل العلم بـ«سلم العلوم»:

ومما يدل على عظمة أي عمل اعتناء الناس به، واهتمامهم بنشره وإشاعة فضائله، وتيسير طرق الوصول إليه، وصرف نفائس العمر في الحصول عليه. نعم، إن هذه الدلائل كلها توفرت في شأن كتاب «سلم العلوم»؛ لتدل على جلالة أمره، وعلو منزلته، وقد انهال عليه سيل عرم من الشراح، تناوله كل واحد منهم بالشرح والتوضيح والنقد والتمحيص، على اختلاف ميولهم واتجاهاتهم، وفيما يلي جولة سريعة بين هؤلاء الأعلام الكبار، وذلك الموروث المنطقي الذي خلفوه.

١ ـ العلامة القاضي مبارك بن محمد دائم الفاروقي الكوباموي (ف: ١١٦٢هـ)، له شرح السلم المعروف بـ«قاضي مبارك»، وله طبعات عدة، وله عليه منهيات[1].

(١) انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني اللكهنوي: ٢٥٩، حركة التأليف: ٣٠١.

٧ ـ نعيم الدين بن فصيح الدين القنوجي، له شرح تصديقات السلم[١].

٨ ـ الشيخ محمد عظيم بن كفاية الله الفاروقي الكوفاموي، من أهل القرن ١٢ الهجري، له شرح سلم العلوم[٢].

٩ ـ الشيخ عبد الحق بن الشيخ فضل حق الخيرآبادي (١٢٤٤ ـ ١٣١٦هـ)، له (١) حاشية على شرح السلم لحمد الله، وقد طبعت عام ١٣١٤هـ بلكهنو، و(٢) أخرى على شرح القاضي مبارك باسم خاتمة الحواشي، وقد طبعت بدهلي عام ١٣٢٤هـ[٣].

١٠ ـ دلدار على بن محمد معين النقوي النصير آبادي اللكهنوي (١١١٦ ـ ١٢٣٥هـ)، الإمامي الذي هو أول من شيد أركان المذهب الإمامي في شمال الهند، له حاشية على شرح السلم لحمد الله، طبع شيء يسير منها على هامش شرح السلم قديماً[٤].

١١ ـ المفتي ظهور الله بن محمد ولي بن غلام مصطفى الأنصاري الفرنكي محلي (ف: ١٢٥٦هـ)، له حاشية على شرح قاضي مبارك[٥].

= فضل حق فقد درست شخصيته الفكرية والكلامية في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بجامعة الأزهر، القاهرة، قام به الأخ الأستاذ الفاضل الحافظ عبد الواحد الباكستاني لنيل درجة الدكتوراه.

(١) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠.

(٢) حركة التأليف: ٣٠٦.

(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٢٠٨، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٢٧٧.

(٤) حركة التأليف: ٣٣٩.

(٥) حركة التأليف: ٣٤٦، معجم المطبوعات العربية، د/ أحمد خان: ٢٦٥.

١٢ ـ عماد الدين العثماني الحنفي اللبكني، من أهل القرن ١٣ الهجري، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[١].

١٣ ـ العلامة الشيخ أحمد عبد الحق بن محمد سعيد بن قطب الدين الفرنكي محلي (ت: ١١٨٧هـ)، له شرح السلم، طبع في لكهنو[٢].

١٤ ـ الشيخ ولي الله بن حبيب الله بن محب الله الفرنكي محلي (ف: ١٢٧٠هـ)، له تكملة شرح لملا حسن، وتكملة أخرى لشرح السلم لملا أحمد عبد الحق[٣].

١٥ ـ السيد محمد على الحسيني المباركي الجونبوري من أهل القرن ١٨ الميلادي، له معراج الفهوم شرح سلم العلوم[٤].

١٦ ـ الشيخ خادم أحمد بن حير على بن محمد مبين الفرنكي محلي (ف: ١٢٧١هـ)، له تعليقات على شرح السلم لملا حسن[٥].

١٧ ـ القاضي أحمد على بن فتح محمد السنديلوي (ف: ١٢٠٠هـ)، له شرح على سلم العلوم[٦].

١٨ ـ حسين بن دلدار على النقوي الشيعي (ف: ١٢٧٣هـ)، له تعليقات على شرح السلم لحمد الله[٧].

---

(١) حركة التأليف: ٣٠٩.

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٢٨، ٢٩.

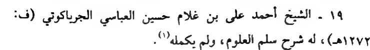
(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٣٥٣.

(٤) حركة التأليف: ١٨٦.

(٥) حركة التأليف: ٣٥٥.

(٦) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٢٣٧.

(٧) حركة التأليف: ٣٥٧.



١٩ ـ الشيخ أحمد على بن غلام حسين العباسي الجرياكوتي (ف: ١٢٧٢هـ)، له شرح سلم العلوم، ولم يكمله[١].

٢٠ ـ ظهور على بن حيدر على بن محمد مبين الفرنكي محلي (ف: ١٢٧٥هـ)، له شرح على خطبة شرح السلم للقاضي مبارك[٢].

٢١ ـ العلامة أبو البركات ركن الدين تراب على بن شجاعة على الدهلوي (ت: ١٢٨١هـ)، له: (١) البيان الكافي على شرح السلم للقاضي مبارك، طبع في كانبور في المطبعة النظامية عام ١٢٨١، ١٢٨٤، ١٢٨٦هـ[٣]، و(٢) التعليق الأحسن على شرح ملا حسن للسلم، طبع في ١٢٦٥هـ، و(٣) حاشية على شرح السلم لحمد الله[٤].

٢٢ ـ محمد بن دلدار على النقوي (١١٩٩هـ)، تعليقات على شرح السلم لحمد الله[٥].

٢٣ ـ العلامة حيدر على بن حمد الله (ف: ١٢٢٥هـ)، له (١) التحريرات على شرح السلم لحمد الله، و(٢) تكملة شرح السلم لحمد الله[٦].

٢٤ ـ جعفر على بن باقر على (١٢٨٤هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[٧].

---

(١) حركة التأليف: ١٨٨.

(٢) حركة التأليف: ٣٥٩.

(٣) الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٧٥، حركة التأليف: ٣٦١.

(٤) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٣٦١، معجم المطبوعات: ٧٦.

(٥) حركة التأليف: ٣٦٣.

(٦) حركة التأليف: ٢٣٨.

(٧) حركة التأليف: ٣٦٤.

٢٥ ـ الشيخ عبد الحق الكابلي، له القول المسلم بشرح السلم[١].

٢٦ ـ الشيخ محمد عبد الحليم بن أمين الله الأنصاري اللكهنوي الحنفي الماتريدي (١٢٣٩ ـ ١٢٨٥هـ)، والد الشيخ عبد الحي اللكنوي، له (١) «القول الأسلم لحل شرح السلم» لملا حسن، طبع في المطبعة النظامية بكانبور عام ١٨٧٠م، و(٢) «كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله»، طبع بلكهنو عام ١٢٨٣هـ[٢].

٢٧ ـ المفتي محمد يوسف بن المفتي أصغر الأنصاري الفرنكي محلي (ف: ١٢٨٦هـ)، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك، وطبع بالمطبعة المصطفائية بلكهنو، عام ١٢٩٦هـ، والمجتبائية بدهلي عام ١٩١٦م[٣].

٢٨ ـ الشيخ عبد الحكيم بن عبد الرب بن عبد العلي بحر العلوم (ف: ١٢٨٨هـ)، له (١) حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك، و(٢) شرح السلم، و(٣) التوضيحات حاشية على شرح السلم لحمد الله[٤].

٢٩ ـ المير حيدر على (ف: ١٣٠٢هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[٥].

٣٠ ـ الشيخ محمد رضا بن قطب الدين الأنصاري الشهيد من علماء القرن ١٨ الهجري، له شرح سلم العلوم[٦].

---

(١) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦١، حركة التأليف: ٣٦٧.

(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٣٧٠.

(٤) حركة التأليف: ٣٧٢.

(٥) حركة التأليف: ٣٧٨.

(٦) حركة التأليف: ٤٠٠.

٣١ ـ الشيخ أحمد حسين بن محمد رضا بن قطب الدين الشهيد، له شرح سلم العلوم[١].

٣٢ ـ الشيخ إلهي بخش الفيض آبادي (ف: ١٣٠٦هـ)، له الانتباه لحل حمد الله، طبع بكانبور ١٣٠٩هـ[٢].

٣٣ ـ الشيخ على أصغر الفيض آبادي من أهل القرن ١٣ الهجري، له التحريرات على شرح السلم لحمد الله، شاركه في تأليفه حيدر على بن حمد الله السنديلي[٣].

٣٤ ـ المفتي سعد الله بن نظام الدين (١٢١٩ ـ ١٢٩٤هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[٤].

٣٥ ـ العلامة فضل إمام الخير آبادي الحنفي الماتريدي، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك[٥].

٣٦ ـ القاضي بشير الدين بن كريم الدين العثماني (١٢٣٤ ـ ١٢٩٦هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[٦].

٣٧ ـ كمال الدين الشيعي الموهاني (ف: ١٢٩٥هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[٧].

---

(١) حركة التأليف: ٤٠٠.
(٢) حركة التأليف: ٢٦٢، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٤١.
(٣) حركة التأليف: ٢٦٢.
(٤) حركة التأليف: ٤١٢.
(٥) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠.
(٦) حركة التأليف: ٢٧٤.
(٧) حركة التأليف: ٤١٨.

٣٨ ـ العلامة نور الإسلام بن سلام الله بن شيخ الإسلام، من أهل القرن ١٩ الميلادي، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك، وقد طبعت[١].

٣٩ ـ الشيخ محمد قائم بن شاه مير الإله آبادي، من أهل القرن ١٢ الهجري، له حاشية على شرح السلم لحمد الله[٢].

٤٠ ـ الشيخ عبد الباسط بن رستم على بن على أصغر بن عبد الصمد (١١٥٩ ـ ١٢٢٣هـ)، من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، له شرح سلم العلوم[٣].

٤١ ـ المفتي شرف الدين (ف: ١٢٦٨هـ)، له شرح سلم العلوم إلى «لا يحد ولا يتصور»[٤].

٤٢ ـ المفتي السيد نور أحمد (ف: ١٢٨٠هـ)، من أساتذته العلامة بحر العلوم عبد العلي، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك[٥].

٤٣ ـ حاشية العلامة المحقق الجليل شيخ الإسلام حسن العطار، المتوفى عام ١٢٥٠هـ، رحمه الله، نسبها العطار نفسُه إلى نفسه في بعض الإجازات التي كتبها لبعض تلاميذه في عام ١٨١٥م، فتأليف هذه الحاشية إذن قبل هذا التاريخ[٦].

(١) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٢٢٥.
(٢) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ١٠٥.
(٣) حركة التأليف: ٢٦٦.
(٤) حركة التأليف: ٢١٥.
(٥) حركة التأليف: ٢٥١.
(٦) حسن العطار، لمحمد عبد الغني حسن: ٨٥.

۞ المبحث الخامس: الأصول التي اعتمدت عليها:

ولا حاجة إلى بيان أهمية التوثيق عند الباحث المسلم، سواء كان توثيق الأقوال أو الأفعال أو الإقرار، أو المذاهب والمواقف، وكذلك توثيق الكتب بما فيها من النصوص؛ إذ يترتب على ذلك تبعات ومسؤوليات، لا يعلم مدى خطورتها ومبلغ عواقبها إلا علام الغيوب.

وبالنسبة لنسخة «سلم العلوم» فلم أصل إلى نسخة المصنف الأصلية، التي كتبها بيده أو أملاها على غيره، أو قُرِئَتْ عليه، ولكني وجدت «السلم» مطبوعة طبعات مختلفة[1]، إما مجردا عن الشرح، أو ممزوجا بشرح. ولم أجد طبعة للسلم مجردة عن الشروح كاملا، بل كل ما وجدته ينتهي عند آخر التصورات. ولما قابلت بين تلك النسخ المطبوعة وجدت بينها اختلافات كثيرة، لعل أكثرها لا يؤثر في المعنى، إلا أن بعض الاختلافات مما يغير المعنى. فحرصت حرصا بالغا على دقة المقابلة بينها، ثم تسجيل الفروق، سواء كانت الفروق مؤثرة أو غير مؤثرة؛ أداء لأمانة العلم.

وحققت متن السلم باستعانة عدة طبعات له، إما مع الشرح أو مجردا، كما أشرت إلى ذلك سابقا، وبيان الطبعات التي استعنت بها كما يلي:

(١) شرح الملاحسن، طبعة مطبع مجيدي، بكانفور/الهند، عام ١٣٣٠هـ، وهو شرح ممزوج لمتن السلم، وهذه الطبعة لا تغطي جميع الكتاب، بل تتوقف عند آخر التصورات. وأشيرُ إليه بـ«الملا حسن». حصلت على

(١) انظر لبعض طبعاته الهندية معجم المطبوعات العربية لسركيس: ١/٥٩٥. وانظر أيضا لعدد كبير من شروح السلم المطبوعة في معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

نسخة من هذه الطبعة كان يملكها بعض أفاضل «مليبار»، ثم انتقل ملكها إلى أخينا الفاضل فضيلة الشيخ عبد الواسع الباقوي بن القاضي عبد الله الباقوي الكُتُّقَرِّمي المليباري رَحِمَهُ اللهُ، تكرم علي بهذه النسخة العتيقة حيث أعارنيها، مد الله في عمره خادما للعلم وأهله، وجزاه عني وعن الإسلام خيرا.

(٢) متن السلم المطبوع في آخر شرح القاضي مبارك، طبع بالمطبعة المصطفائية، الهند، عام ١٢٩٦هـ، وهي أيضا غير كاملة؛ حيث تنتهي عند التصورات. وبهامش السلم في هذه الطبعة حاشية المصنف عليه، المعروف أحيانا بالمنهية. وأشير إلى هذه النسخة بـ«السلم».

(٣) شرح بحر العلوم الذي سأذكر بياناته.

(٤) شرح حمد الله على السلم، طبعة مطبع علوي، لكهنو/الهند، عام ١٣١٣هـ، وبهامشه حاشية محمد عبد الحق بن فضل الحق الخيرابادي الحنفي؛ وهذه الطبعة تبدأ من التصديقات، وليس بها قسم التصورات. وأشير إلى هذه النسخة بـ«حمد الله».

(٥) شرح بحر العلوم، وهو الكتاب الذي بأيدينا الآن، وهو شرح ممزوج كامل يغطي جميع السلم، اعتمدت على طبعة له، طبعت بمطبع مجتبائي، دلهي/الهند، عام ١٣٣٠هـ، وتقع في ٢٧٦ صفحة، طبع الحجر، باهتمام المولوي حافظ سيد محمد عبد الأحد، وفي هامشها تعليقات للأستاذَيْن: خليل أحمد سنبهلي، ومحمد إلياس بشاوري، وبهامشها أيضا منهيات الشارح بحر العلوم على شرحه. وقد اعتمدت عليه أيضا في تحقيق شرح بحر العلوم، وقارنت هذه الطبعة بما نقله العلامة العطار من بحر العلوم في حاشيته على الخبيصي، وهو ليس بالقليل، فإن وجدت اختلافا بين هذه النسخة وبين نقل العطار سجلت ذلك أيضا في الهامش. وأشير إليه بـ«بحر العلوم».

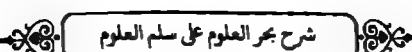
هذا، وقد ورد في «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» أنه طبع في المطبعة المذكورة مع تعلقات الأستاذين المذكورين، ولكن في عام ١٣٠٩هـ/١٨٩٢م[1]، ولكني لا أعرف هل هي طبعة أخرى مختلفة عما اعتمدت عليه ـ فيكون الكتاب قد طبع مرتين على الأقل ـ أم أنه أخطأ بدليل أنه لم يذكر في معجمه غير هذه الطبعة التي أشار إليها، ولم يشر إلى طبعة عام ١٣٣٠هـ، التي حصلت عليها واعتمدت عليها، وهذا مخالف لعادته في الغالب، والله أعلم.

وقد حصلت على صورة من هذه الطبعة التي أشرت إليها عن طريق الأستاذ الفاضل الشيخ عبد الله الأحسني بن العلامة الشيخ سليمان بن أحمد ـ حفظهما الله ـ وهو من أعضاء هيئة التدريس في كلية إحياء السنة الإسلامية في بلدة «أُدُكُّنْغَلْ» في مقاطعة «مالافرم» /مليبار/الهند، حيث صوَّرَها لي مشكورا، فالله أسأل أن يكافئه ويجعل ذلك في ميزان حسناته.

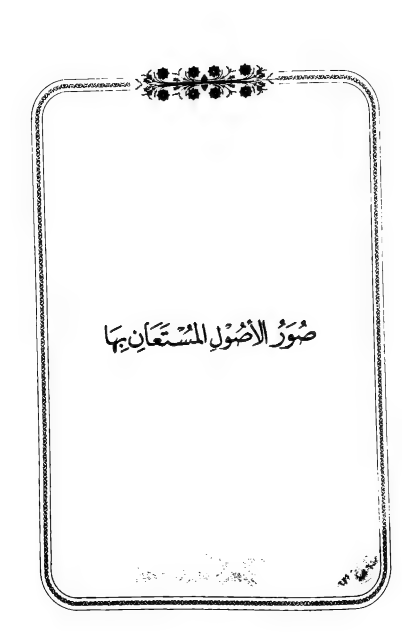
وجعلت الفروق ـ في الغالب ـ بين القوسين هكذا [ ]، وقليلا ما تركت ذلك، وفي الحالتين جميعا أشرتُ إلى بيان الفروق في الهامش، وإذا اتضح لي أو غلب على ظني أن نسخة ما خطأٌ علميا نبهت على ذلك، وقلتُ إن النسخة الفلانية صواب والأخرى خطأ، وذكرتُ وجه ذلك، وأشرت إلى ما يترتب على بعض الاختلافات من الفوائد المعنوية، مثل ما فعلت في مبحث تقسيم الدلالة إلى مطابقية وتضمنية والتزامية؛ حيث اختلفت نسخ السلم، وترتبت على الاختلاف فائدة معنوية، وكذا غير ذلك من المواضع التي يطلع عليها القارئ عند القراءة.

---

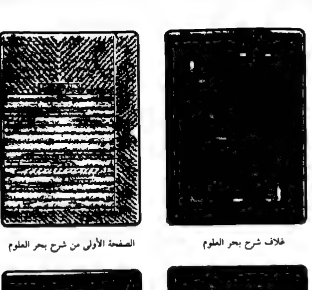
(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.



وختاما ـ وإن كان لا ختام لمثل هذا الموضوع ـ لم يكن هذا أمرا سهلا بالمرة، بل كان عملا شاقا، شغل القدرَ الكثير من وقتي وجهدي، أسأل الله الكريم أن ينفع به الكاتب والقارئ والمعلم والطالب.



صُوَرُ الأُصُولِ المُسْتَعَانِ بِهَا



غلاف شرح بحر العلوم

الصفحة الأولى من شرح بحر العلوم



غلاف شرح الملا حسن

الصفحة الأولى من شرح الملا حسن



غلاف شرح حمد الله

الصفحة الأولى من شرح حمد الله

غلاف السلم

الصفحة الأولى من السلم



القسم الثاني

التحقيق



سُلّم العلوم

(في علم المنطق)

للإمام الشيخ مُحِبّ الله بن عبد الشكور العثماني الحنفي البِهاري الهندي

صاحب «مسلم الثبوت» (ت ١١١٩هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق

عبد النصير أحمد الشافعيّ المليباريّ

ماجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَهُ[١]، مَا أَعْظَمَ شَانَه، لاَ يُحَدُّ، وَلاَ يُتَصَوَّرُ، لاَ يُنْتِجُ، وَلاَ يَتَغَيَّرُ، تَعَالَى عَنِ الْجِنْسِ وَالْجِهَاتِ، جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ، الْإِيمَانُ بِهِ نِعْمَ التَّصْدِيقُ، وَالاعْتِصَامُ بِهِ حَبَّذَا التَّوْفِيقُ، وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى مَنْ بُعِثَ بِالدَّلِيلِ الَّذِي فِيهِ شِفَاءٌ لِكُلِّ عَلِيلٍ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ هُمْ مُقَدِّمَاتُ الدِّينِ، حُجَجُ الْهِدَايَةِ وَالْيَقِينِ، أَمَّا بَعْدُ،،،،

فَهَذِهِ رِسَالَةٌ فِي صِنَاعَةِ الْمِيزَانِ، سَمَّيْتُهَا بِـ«**سُلَّمِ الْعُلُومِ**»، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ بَيْنَ الْمُتُونِ كَالشَّمْسِ بَيْنَ النُّجُومِ.

مُقَدِّمَةٌ: الْعِلْمُ التَّصَوُّرُ، وَهُوَ الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ مِنْ أَجْلَى الْبَدِيهِيَّاتِ، كَالنُّورِ وَالسُّرُورِ، نَعَمْ، تَنْقِيحُ حَقِيقَتِهِ عَسِيرٌ جِدًّا، فَإِنْ كَانَ اعْتِقَادًا لِنِسْبَةٍ خَبَرِيَّةٍ فَتَصْدِيقٌ وَحُكْمٌ، وَإِلاَّ فَتَصَوُّرٌ سَاذَجٌ، وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْإِدْرَاكِ ضَرُورَةً، نَعَمْ، لاَ حَجْرَ فِي التَّصَوُّرِ، فَيَتَعَلَّقُ بِكُلِّ شَيْءٍ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الْعِلْمَ وَالْمَعْلُومَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ، فَإِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْدِيقَ فَهُمَا وَاحِدٌ، وَقَدْ قُلْتُمْ إِنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيقَةً. وَحَلُّهُ ـ عَلَى مَا

(١) فروق النسخ لم أثبتها هنا، وستجدها إن شاء الله في الشرح، فعلت هكذا كيلا يتكرر ذلك مرتين.

تَفَرَّدْتُ بِهِ ـ أَنَّ الْعِلْمَ فِي مَسْأَلَةِ الاتِّحَادِ بِمَعْنَى الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْحُصُولُ فِي الذِّهْنِ مَعْلُومٌ، وَمِنْ حَيْثُ الْقِيَامُ بِهِ عِلْمٌ، ثُمَّ بَعْدَ التَّفْتِيشِ يُعْلَمُ أَنَّ تِلْكَ الصُّورَةَ إِنَّمَا صَارَتْ عِلْمًا؛ لِأَنَّ الْحَالَةَ الْإِدْرَاكِيَّةَ قَدْ خَالَطَتْ بِوُجُودِهَا الانْطِبَاعِيِّ، خَلْطًا رَابِطِيًّا اتِّحَادِيًّا، كَالْحَالَةِ الذَّوْقِيَّةِ بِالْمَذُوقَاتِ، فَصَارَتْ صُورَةً ذَوْقِيَّةً، وَالسَّمْعِيَّةُ بِالْمَسْمُوعَاتِ، وَهَكَذَا، فَتِلْكَ الْحَالَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ، فَتَفَاوُتُهُمَا كَتَفَاوُتِ النَّوْمِ وَالْيَقَظَةِ الْعَارِضَتَيْنِ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، الْمُتَبَايِنَتَيْنِ بِحَسَبِ حَقِيقَتِهِمَا، فَتَفَكَّرْ.

وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا، وَإِلَّا فَأَنْتَ مُسْتَغْنٍ، وَلَا نَظَرِيًّا، مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ، وَإِلَّا لَدَارَ، فَيَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ، بَلْ بِمَرَاتِبَ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ فَإِنَّ الدَّوْرَ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّسَلْسُلِ، أَوْ تَسَلْسَلَ، وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ عَدَدَ التَّضْعِيفِ أَزْيَدُ مِنْ عَدَدِ الْأَصْلِ، وَكُلُّ عَدَدَيْنِ أَحَدُهُمَا أَزْيَدُ مِنَ الْآخَرِ فَزِيَادَةُ الزَّائِدِ بَعْدَ انْصِرَامِ جَمِيعِ آحَادِ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الْمَبْدَأَ لَا يُتَصَوَّرُ عَلَيْهِ الزِّيَادَةُ، وَالْأَوْسَاطُ مُنْتَظِمَةٌ مُتَوَالِيَةٌ، فَحِينَئِذٍ لَوْ كَانَ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ غَيْرَ مُتَنَاهٍ لَزِمَ الزِّيَادَةُ فِي جَانِبِ عَدَمِ التَّنَاهِي، وَهُوَ بَاطِلٌ، وَتَنَاهِي الْعَدَدِ يَسْتَلْزِمُ تَنَاهِيَ الْمَعْدُودِ، فَتَدَبَّرْ.

وَلاَ يُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْمُعَرِّفَ مَقُولٌ، وَالتَّصَوُّرُ مُتَسَاوِي النِّسْبَةِ، فَبَعْضُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدِيهِيٌّ، وَبَعْضُهُ نَظَرِيٌّ، وَالْبَسِيطُ لَا يَكُونُ كَاسِبًا، فَلَا بُدَّ مِنْ تَرْتِيبِ أُمُورٍ لِلاكْتِسَابِ، وَهُوَ النَّظَرُ وَالْفِكْرُ.

وَهَهُنَا شَكٌّ خُوطِبَ بِهِ سُقْرَاطُ، وَهُوَ: أَنَّ الْمَطْلُوبَ إِمَّا مَعْلُومٌ، فَالطَّلَبُ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، وَإِمَّا مَجْهُولٌ، فَكَيْفَ الطَّلَبُ؟ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ وَجْهٍ وَمَجْهُولٌ مِنْ وَجْهٍ، فَعَادَ قَائِلًا: الْوَجْهُ الْمَعْلُومُ مَعْلُومٌ وَالْوَجْهُ الْمَجْهُولُ مَجْهُولٌ.

وَحَلُّهُ: أَنَّ الْوَجْهَ الْمَجْهُولَ لَيْسَ مَجْهُولًا مُطْلَقًا، حَتَّىٰ يَمْتَنِعَ الطَّلَبُ؛ فَإِنَّ الْوَجْهَ الْمَعْلُومَ وَجْهُهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَطْلُوبَ الْحَقِيقَةُ الْمَعْلُومَةُ بِبَعْضِ اعْتِبَارَاتِهَا، وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيبٍ مُفِيدًا وَلَا طَبِعِيًّا، وَمِنْ ثَمَّ تَرَى الْآرَاءَ مُتَنَاقِضَةً، فَلَا بُدَّ مِنْ قَانُونٍ عَاصِمٍ عَنِ الْخَطَإِ فِيهِ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ. وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْقُولَاتُ مِنْ حَيْثُ الْإِيصَالُ إِلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ، وَذَهَبَ الْمُتَأَخِّرُونَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوعَهُ الْمَعْقُولَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ.

وَمَا يُطْلَبُ بِهِ التَّصَوُّرُ أَوِ التَّصْدِيقُ يُسَمَّى مَطْلَبًا، وَأُمَّهَاتُ الْمَطَالِبِ أَرْبَعٌ: مَا، وَأَيٌّ، وَهَلْ، ولِمَ، فَـ«مَا» لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ بِحَسَبِ شَرْحِ الِاسْمِ، فَتُسَمَّى شَارِحَةً، أَوْ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ فَحَقِيقِيَّةٌ، وَ«أَيٌّ» لِطِلَبِ الْمُمَيِّزِ بِالذَّاتِيَّاتِ أَوِ الْعَوَارِضِ، وَ«هَلْ» لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ بِوُجُودِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ، فَتُسَمَّى بَسِيطَةً، أَوْ عَلَى صِفَةٍ فَـمُرَكَّبَةٌ، وَ«لِمَ» لِطَلَبِ الدَّلِيلِ لِمُجَرَّدِ التَّصْدِيقِ، أَوْ لِلْأَمْرِ بِحَسَبِ نَفْسِهِ، وَأَمَّا مَطْلَبُ مَنْ وَكَمْ وَكَيْفَ وَأَيْنَ وَمَتَى فَهِيَ إِمَّا ذَنَابَاتٌ لِلْأَيِّ، أَوْ مُنْدَرِجَةٌ فِي الْهَلِ الْمُرَكَّبَةِ.

التَّصَوُّرَاتُ

قَدَّمْنَاهَا وَضْعًا لِتَقَدُّمِهَا طَبَعًا؛ فَإِنَّ الْمَجْهُولَ الْمُطْلَقَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، قِيلَ: فِيهِ حُكْمٌ فَهُوَ كَذِبٌ، وَحَلُّهُ: أَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالذَّاتِ، وَمَجْهُولٌ مُطْلَقٌ بِالْعَرَضِ، فَالْحُكْمُ وَسَلْبُهُ بِالِاعْتِبَارَيْنِ، وَسَيَأْتِي.

الْإِفَادَةُ إِنَّمَا تَتِمُّ بِالدَّلَالَةِ، مِنْهَا: عَقْلِيَّةٌ، بِعَلَاقَةٍ ذَاتِيَّةٍ، وَمِنْهَا: وَضْعِيَّةٌ، بِجَعْلِ الْجَاعِلِ، وَمِنْهَا: طَبَعِيَّةٌ، بِإِحْدَاثِ الطَّبِيعَةِ، وَكُلٌّ مِنْهَا لَفْظِيَّةٌ وَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ.

وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ مَدَنِيَّ الطَّبْعِ، كَثِيرَ الِافْتِقَارِ إِلَى التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ، وَكَانَتِ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ أَعَمَّهَا وَأَشْمَلَهَا، فَلَهَا الِاعْتِبَارُ. وَمِنْ هَهُنَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، دُونَ الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ أَوِ الْخَارِجِيَّةِ، كَمَا قِيلَ.

فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ مُطَابَقَةٌ، وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَهُوَ لَازِمٌ لَهَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ، وَعَلَى الْخَارِجِ الْتِزَامٌ، وَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ عَقْلِيَّةٍ أَوْ عُرْفِيَّةٍ، وَقَدْ قِيلَ: الِالْتِزَامُ مَهْجُورٌ فِي الْعُلُومِ؛ لِأَنَّهُ عَقْلِيٌّ، وَنُقِضَ بِالتَّضَمُّنِ، وَيَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ، وَلَا عَكْسَ، وَكَوْنُهُ لَيْسَ غَيْرَهُ لَيْسَ مِمَّا يَسْبِقُ إِلَيْهِ الذِّهْنُ دَائِمًا، وَأَمَّا التَّضَمُّنِيَّةُ وَالِالْتِزَامِيَّةُ فَلَا لُزُومَ بَيْنَهُمَا.

الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ حَقِيقَةً صِفَةُ اللَّفْظِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ، وَيُسَمَّى قَوْلًا وَمُؤَلَّفًا، وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ، وَهُوَ إِنْ كَانَ مِرْآةً لِتَعَرُّفِ حَالِ الْغَيْرِ فَقَطْ فَأَدَاةٌ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الْوُجُودِيَّةَ مِنْهَا، فَإِنَّ «كَانَ» مَثَلًا مَعْنَاهُ كَوْنُ الشَّيْءِ شَيْئًا لَمْ يُذْكَرْ بَعْدُ، وَتَسْمِيَتُهَا كَلِمَاتٍ لِتَصَرُّفِهَا وَدَلَالَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ، وَإِلَّا فَإِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهِ عَلَى زَمَانٍ فَكَلِمَةٌ.

وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ كَلِمَةً عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ؛ فَإِنَّ نَحْوَ «أَمْشِي» و«تَمْشِي» مَثَلًا فِعْلٌ عِنْدَهُمْ، وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ؛ لِاحْتِمَالِهِ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ، بِخِلَافِ «يَمْشِي»، وَإِلَّا فَهُوَ اسْمٌ، وَمِنْ خَوَاصِّهِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ، وَقَوْلُهُمْ «مِنْ حَرْفُ جَرٍّ» و«ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ» لَا يَرِدُ؛ فَإِنَّهُ حُكْمٌ عَلَى نَفْسِ الصَّوْتِ، لَا عَلَى مَعْنَاهُ، وَالْمُخْتَصُّ بِهِ هُوَ هَذَا، وَالْأَوَّلُ، يَجْرِي فِي الْمُهْمَلَاتِ أَيْضًا.

وَأَيْضًا إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ، فَمَعَ تَشَخُّصِهِ جُزْئِيٌّ، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُضْمَرَاتُ وَأَسْمَاءُ الْإِشَارَاتِ؛ فَإِنَّ الْوَضْعَ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عَامًّا، لَكِنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ خَاصٌّ، عَلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ، وَبِدُونِهِ مُتَوَاطٍ، إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ فِي الصِّدْقِ، وَإِلَّا فَمُشَكِّكٌ، وَحَصَرُوا التَّفَاوُتَ فِي الْأَوَّلِيَّةِ وَالْأَوْلَوِيَّةِ وَالشِّدَّةِ وَالزِّيَادَةِ، وَلَا تَشْكِيكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ وَلَا فِي الْعَوَارِضِ، بَلْ فِي اتِّصَافِ الْأَفْرَادِ بِهَا، فَلَا تَشْكِيكَ فِي الْجِسْمِ وَلَا فِي السَّوَادِ، بَلْ فِي أَسْوَدَ، وَمَعْنَى كَوْنِ أَحَدِ الْفَرْدَيْنِ أَشَدَّ أَنَّهُ بِحَيْثُ يَنْتَزِعُ مِنْهُ الْعَقْلُ بِمَعُونَةِ الْوَهْمِ أَمْثَالَ الْأَضْعَفِ، وَيُحَلِّلُهُ إِلَيْهَا، حَتَّىٰ إِنَّ الْأَوْهَامَ الْعَامَّةَ تَذْهَبُ إِلَى أَنَّهُ مُتَأَلِّفٌ مِنْهَا، فَافْهَمْ.

وَإِنْ كَثُرَ، فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ ابْتِدَاءً، فَمُشْتَرَكٌ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ وَاقِعٌ، حَتَّى بَيْنَ الضِّدَّيْنِ، لَكِنْ لَا عُمُومَ فِيهِ حَقِيقَةً، وَالْمُرْتَجَلُ - قِيلَ - مِنَ الْمُشْتَرَكِ، وَقِيلَ مِنَ الْمَنْقُولِ، وَإِلَّا فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ: شَرْعِيٌّ، أَوْ عُرْفِيٌّ: خَاصٌّ أَوْ عَامٌّ. قَالَ سِيبَوَيْهِ: الْأَعْلَامُ كُلُّهَا مَنْقُولَاتٌ، خِلَافًا لِلْجُمْهُورِ، وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ، وَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ، فَإِنْ كَانَتْ تَشْبِيهًا فَاسْتِعَارَةٌ، وَإِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ، وَحَصَرُوهُ فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ نَوْعًا.

وَلَا يُشْتَرَطُ سَمَاعُ الْجُزْئِيَّاتِ، نَعَمْ، يَجِبُ سَمَاعُ أَنْوَاعِهَا. وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ التَّبَادُرُ، وَالْعَرَاءُ عَنِ الْقَرِينَةِ، وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الْإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ، وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي بَعْضِ الْمَعْنَى، كَالدَّابَّةِ عَلَى الْحِمَارِ. النَّقْلُ وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ الِاشْتِرَاكِ، وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ النَّقْلِ. وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ فِي الِاسْمِ، وَأَمَّا الْفِعْلُ وَسَائِرُ الْمُشْتَقَّاتِ وَالْأَدَوَاتُ فَإِنَّمَا يُوجَدُ فِيهَا بِالتَّبَعِيَّةِ.

وَتَكَثُّرُ اللَّفْظِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى مُرَادَفَةٌ، وَذَلِكَ وَاقِعٌ؛ لِتَكَثُّرِ الْوَسَائِلِ،

وَالتَّوَسُّعِ فِي مَحَالِّ الْبَدَائِعِ كَالسَّجْعِ، وَلَا يَجِبُ فِيهِ قِيَامُ كُلٍّ مَقَامَ الْآخَرِ، وَإِنْ كَانَا مِنْ لُغَةٍ؛ فَإِنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ مِنَ الْعَوَارِضِ، يُقَالُ «صَلَّى عَلَيْهِ» وَلَا يُقَالُ «دَعَا عَلَيْهِ».

هَلْ بَيْنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ تَرَادُفٌ؟ اخْتُلِفَ فِيهِ.

وَالْمُرَكَّبُ إِنْ صَحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ فَتَامٌّ، خَبَرٌ وَقَضِيَّةٌ إِنْ قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ عَنِ الْوَاقِعِ، وَمِنْ ثَمَّ يُوصَفُ بِالصِّدْقِ وَالْكَذِبِ؛ ضَرُورَةً، فَقَوْلُ الْقَائِلِ: كَلَامِي هَذَا كَاذِبٌ لَيْسَ بِخَبَرٍ؛ لِأَنَّ الْحِكَايَةَ عَنْ نَفْسِهِ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ. وَالْحَقُّ أَنَّهُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مَأْخُوذٌ فِي جَانِبِ الْمَوْضُوعِ، فَالنِّسْبَةُ مَلْحُوظَةٌ مُجْمَلًا، فَهِيَ الْمَحْكِيُّ عَنْهَا، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلُّقُ الْإِيقَاعِ بِهَا مَلْحُوظَةٌ تَفْصِيلًا، فَهِيَ الْحِكَايَةُ، فَانْحَلَّ الْإِشْكَالُ بِجَمِيعِ تَقَارِيرِهِ.

وَنَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُنَا: «كُلُّ حَمْدٍ لِلَّهِ»؛ فَإِنَّهُ حَمْدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حَمْدٍ، فَالْحِكَايَةُ نَفْسُهَا مَحْكِيٌّ عَنْهَا، فَتَأَمَّلْ؛ فَإِنَّهُ جَذْرٌ أَصَمُّ. وَإِلَّا فَإِنْشَاءٌ، مِنْهُ: أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَتَمَنٍّ وَتَرَجٍّ وَاسْتِفْهَامٌ، وَغَيْرُ ذَلِكَ. وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ فَنَاقِصٌ، مِنْهُ تَقْيِيدِيٌّ، كَغُلَامِ زَيْدٍ، وَامْتِزَاجِيٌّ، وَغَيْرُهُ.

فَصْلٌ

الْمَفْهُومُ إِنْ جَوَّزَ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ، مِنْ حَيْثُ تَصَوُّرُهُ، فَكُلِّيٌّ، مُمْتَنِعُ أَفْرَادُهُ، كَالْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةِ، أَوْ لَا، إِمَّا مَعْدُومٌ أَوْ مَوْجُودٌ، كَالْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ، وَإِلَّا فَجُزْئِيٌّ، فَمَحْسُوسُ الطِّفْلِ فِي مَبْدَإِ الْوِلَادَةِ، وَشَبَحٌ ضَعِيفِ الْبَصَرِ، وَالصُّورَةُ الْخَيَالِيَّةُ مِنَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ كُلُّهَا جُزْئِيَّاتٌ؛ لِأَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ

عَلَى سَبِيلِ الاِجْتِمَاعِ، وَهُوَ الْمُرَادُ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الصُّورَةَ الْخَارِجِيَّةَ لِزَيْدٍ، وَالصُّورَةَ الْحَاصِلَةَ مِنْهُ فِي أَذْهَانِ طَائِفَةٍ تَصَوَّرُوهَا كُلُّهَا مُتَصَادِقَةٌ؛ فَإِنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ حُصُولَ الْأَشْيَاءِ بِأَنْفُسِهَا فِي الذِّهْنِ، لَا بِأَشْبَاحِهَا وَأَمْثَالِهَا، فَتِلْكَ الصُّورَةُ مُتَكَثِّرَةٌ، وَمِنْ هَهُنَا يَتَبَيَّنُ كَوْنُ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ مَحْمُولًا، وَهُوَ الْحَقُّ.

وَلَا يُجَابُ بِأَنَّ الْمُرَادَ صِدْقُهَا عَلَى الْكَثِيرِينَ هُوَ ظِلٌّ لَهَا وَمُنْتَزَعٌ عَنْهَا، وَاللَّازِمُ هَهُنَا أَنَّ لَهَا ظِلًّا مُتَعَدِّدًا، لَا أَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٌ، وَالْمَطْلُوبُ هُوَ الثَّانِي؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّصَادُقَ يُصَحِّحُ الِانْتِزَاعَ وَالظِّلِّيَّةَ أَيْضًا؛ فَإِنَّ الِاتِّحَادَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ.

بَلِ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ تَكَثُّرُ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ، فَالصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ بِاعْتِبَارِ الْأَذْهَانِ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ، بَلْ كُلُّهَا هُوِيَّةُ زَيْدٍ. وَأَمَّا الْكُلِّيَّاتُ الْفَرْضِيَّةُ وَالْمَعْقُولَاتُ الثَّانِيَةُ فَلِعَدَمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْهَذِيَّةِ لَا يَنْقَبِضُ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجْوِيزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ، حَتَّى قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ كُلِّيَّاتٌ.

هَذَا، وَالْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ صِفَةُ الْمَعْلُومِ، وَقِيلَ صِفَةُ الْعِلْمِ. وَالْجُزْئِيُّ لَا يَكُونُ كَاسِبًا وَلَا مُكْتَسَبًا. وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِكُلِّ مُنْدَرِجٍ تَحْتَ كُلِّيٍّ أَعَمَّ، وَيَخْتَصُّ بِالْإِضَافِيِّ كَالْأَوَّلِ بِالْحَقِيقِيِّ.

الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا فَمُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا تَفَارَقَا، فَإِنْ كَانَ كُلِّيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَبَايِنَانِ، وَإِنْ كَانَ جُزْئِيًّا فَإِمَّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ، فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ، أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَقَطْ، فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا.

وَاعْلَمْ: أَنَّ نَقِيضَ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ، فَنَقِيضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا تَفَارَقَا فِي الصِّدْقِ، فَيَلْزَمُ صِدْقُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ، هَذَا خُلْفٌ.

وَهَهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ، وَهُوَ: أَنَّ نَقِيضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهُ، لَا صِدْقُ التَّفَارُقِ، وَرُبَّمَا يَكُونُ نَقِيضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مِمَّا لَا فَرْدَ لَهُ أَصْلاً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَنَقَائِضِ الْمَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ لِكُلِّ مَفْهُومٍ، فَيَصْدُقُ الْأَوَّلُ، أَيْ عَدَمُ التَّصَادُقِ، دُونَ الثَّانِي، أَيِ التَّفَارُقِ.

وَمَا قِيلَ: إِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلَى شَيْءٍ لَا يَقْتَضِي وُجُودَهُ، وَحِينَئِذٍ رَفْعُ التَّصَادُقِ يَسْتَلْزِمُ التَّفَارُقَ، فَبَعْدَ تَسْلِيمِهِ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ أُخِذَتْ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتُ وُجُودِيَّةً، كَالشَّيْءِ وَالْمُمْكِنِ، أَمَّا إِذَا كَانَتْ سَلْبِيَّةً كَلَاشَرِيكِ الْبَارِي وَلَا اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فَلَا مَسَاغَ لِذَلِكَ فِيهِ. فَلَا جَوَابَ إِلَّا بِتَخْصِيصِ الدَّعْوَى بِغَيْرِ نَقَائِضِ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ.

هَذَا، وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مَلْزُومٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَلَا عَكْسَ؛ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْعُمُومِ، وَشُكِّكَ بِأَنَّ لَااجْتِمَاعَ النَّقِيضَيْنِ أَعَمُّ مِنَ الْإِنْسَانِ، مَعَ أَنَّ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنًا كُلِّيًّا، وَأَيْضًا الْمُمْكِنُ الْعَامُّ أَعَمُّ مِنَ الْمُمْكِنِ الْخَاصِّ، فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٌّ لَامُمْكِنٌ خَاصٌّ، وَكُلُّ لَامُمْكِنٍ خَاصٌّ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ، وَكِلَاهُمَا مُمْكِنٌ عَامٌّ، فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٌّ مُمْكِنٌ عَامٌّ، وَالْجَوَابُ بِمَا مَرَّ.

وَبَيْنَ نَقِيضَيِ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ، وَهُوَ التَّفَارُقُ فِي الْجُمْلَةِ؛ لِأَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ تَفَارُقًا، فَحَيْثُ يَصْدُقُ عَيْنُ أَحَدِهِمَا يَصْدُقُ نَقِيضُ الْآخَرِ، وَهُوَ قَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ، كَاللَّاحَجَرِ

وَاللَّاحَيَوَانِ، وَالْإِنْسَانِ وَاللَّانَاطِقِ، وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضِمْنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهٍ، كَالْأَبْيَضِ وَالْإِنْسَانِ، وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ.

وَهٰهُنَا سُؤَالٌ وَجَوَابٌ عَلَى طِبْقِ مَا مَرَّ.

ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِمَّا عَيْنُ حَقِيقَةِ الْأَفْرَادِ، أَوْ دَاخِلٌ فِيهَا، تَمَامُ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ، أَوْ لَا، وَيُقَالُ لَهَا ذَاتِيَّاتٌ، وَرُبَّمَا يُطْلَقُ الذَّاتِيُّ بِمَعْنَى الدَّاخِلِ. أَوْ خَارِجٌ، مُخْتَصٌّ بِحَقِيقَةٍ، أَوْ لَا، وَيُقَالُ لَهُمَا عَرَضِيَّاتٌ.

وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ غَيْرُ الْعَرَضِيِّ وَغَيْرُ الْمَحَلِّ حَقِيقَةً. قَالَ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ: طَبِيعَةُ الْعَرَضِ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ عَرَضِيٌّ، وَبِشَرْطِ شَيْءٍ الْمَحَلُّ، وَبِشَرْطِ لَا شَيْءٍ الْعَرَضُ الْمُقَابِلُ لِلْجَوْهَرِ.

وَلِذَا صَحَّ النِّسْوَةُ أَرْبَعٌ، وَالْمَاءُ ذِرَاعٌ، وَمِنْ ثَمَّ قَالَ هَذَا: الْمُشْتَقُّ لَا يَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ، وَلَا عَلَى الْمَوْصُوفِ، لَا عَامًّا وَلَا خَاصًّا، بَلْ مَعْنَاهُ هُوَ الْقَدْرُ النَّاعِتُ وَحْدَهُ، هَذَا هُوَ الْحَقُّ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَالَ ابْنُ سِينَا: وُجُودُ الْأَعْرَاضِ فِي أَنْفُسِهَا هُوَ وُجُودُهَا لِمَحَالِّهَا.

فَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ،

الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ: كُلِّيٌّ، مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ». فَإِنْ كَانَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَجَمِيعِ الْمُشَارِكَاتِ فَقَرِيبٌ، وَإِلَّا فَبَعِيدٌ.

وَهٰهُنَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: أَنَّ «مَا هُوَ» سُؤَالٌ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ إِنِ اقْتُصِرَ فِيهِ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ، فَيُجَابُ بِالنَّوْعِ، أَوْ بِالْحَدِّ التَّامِّ، وَعَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ

الْمُشْتَرَكَةِ إِنْ جُمِعَ بَيْنَ أُمُورٍ، فَيُجَابُ بِالنَّوْعِ، إِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةَ الْحَقِيقَةِ، وَبِالْجِنْسِ إِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَتَهَا. وَمِنْ هَهُنَا يَقْتَرِحُ عَدَمُ إِمْكَانِ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَّةٍ وَاحِدَةٍ.

الثَّانِي: وُجُودُ الْجِنْسِ هُوَ وُجُودُ النَّوْعِ ذِهْنًا وَخَارِجًا، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ فِيهِمَا، وَمَنْشَأُ ذَلِكَ أَنَّ الْجِنْسَ لَيْسَ لَهُ تَحْصِيلٌ قَبْلَ النَّوْعِ، وَإِنْ كَانَتْ قَبْلِيَّةً لَا بِالزَّمَانِ؛ فَإِنَّ اللَّوْنَ ـ مَثَلًا ـ إِذَا أَخْطَرْنَاهُ بِالْبَالِ فَلَا يَقْنَعُ بِتَحَصُّلِ شَيْءٍ مُتَقَرِّرٍ بِالْفِعْلِ، بَلْ يَطْلُبُ فِي مَعْنَى اللَّوْنِ زِيَادَةً؛ حَتَّى يَتَقَرَّرَ بِتَقَرُّرِهِ بِالْفِعْلِ. وَأَمَّا طَبِيعَةُ النَّوْعِ فَلَيْسَ يَطْلُبُ فِيهَا تَحْصِيلَ مَعْنَاهَا، بَلْ إِنَّمَا يَطْلُبُ تَحْصِيلَ الْإِشَارَةِ.

الثَّالِثُ: مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْجِنْسِ وَالْمَادَّةِ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْجِسْمِ ـ مَثَلًا ـ إِنَّهُ جِنْسٌ لِلْإِنْسَانِ، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ مَادَّةٌ لَهُ، فَهُوَ مُسْتَحِيلُ الْحَمْلِ عَلَيْهِ؟

فَنَقُولُ: الْجِسْمُ الْمَأْخُوذُ بِشَرْطِ عَدَمِ الزِّيَادَةِ مَادَّةٌ، وَالْمَأْخُوذُ بِشَرْطِ الزِّيَادَةِ نَوْعٌ، وَالْمَأْخُوذُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، بَلْ كَيْفَمَا كَانَ، وَلَوْ مَعَ أَلْفِ مَعْنًى مُقَوِّمٍ دَاخِلٍ فِي جُمْلَةٍ تَحَصُّلُ مَعْنَاهُ جِنْسٌ، فَهُوَ مَجْهُولٌ بَعْدُ، لَا يُدْرَى أَنَّهُ عَلَى أَيِّ صُورَةٍ، وَمَحْمُولٌ عَلَى كُلِّ مُجْتَمِعٍ مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ، وَاحِدَةً كَانَتْ أَوْ أَلْفًا. وَهَذَا عَامٌّ فِيمَا ذَاتُهُ مِنْ مُرَكَّبَةٍ، وَفِيمَا ذَاتُهُ بَسِيطَةٌ، لَكِنْ فِي الْمُرَكَّبِ تَحْصِيلُ مَعْنَى الْجِنْسِ الْمُبْهَمِ عَسِيرٌ دَقِيقٌ، وَفِي الْبَسِيطِ تَنْقِيحُ الْمَادَّةِ مُتَعَسِّرٌ وَمُشْكِلٌ جِدًّا؛ فَإِنَّ إِبْهَامَ الْمُتَعَيِّنِ وَتَعْيِينَ الْمُبْهَمِ أَمْرٌ عَظِيمٌ.

وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَصْلِ وَالصُّورَةِ، وَمِنْ هَهُنَا تَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ الْجِنْسَ مَأْخُوذٌ مِنَ الْمَادَّةِ، وَالْفَصْلَ مَأْخُوذٌ مِنَ الصُّورَةِ.

الرَّابِعُ: قَالُوا إِنَّ الْكُلِّيَّ جِنْسُ الْخَمْسَةِ، فَهُوَ أَعَمُّ وَأَخَصُّ مِنَ الْجِنْسِ

مَعًا. وَحَلُّهُ: أَنَّ كُلِّيَّةَ الْجِنْسِ بِاعْتِبَارِ الذَّاتِ، وَجِنْسِيَّةَ الْكُلِّيِّ بِاعْتِبَارِ الْعَرَضِ، وَاعْتِبَارُ الذَّاتِ غَيْرُ اعْتِبَارِ الْعَرَضِ، وَبِتَفَاوُتِ الاِعْتِبَارَاتِ يَتَفَاوَتُ الأَحْكَامُ. وَمِنْ هُنَا تَبَيَّنَ جَوَابُ مَا قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّ فَرْدٌ لِنَفْسِهِ، فَهُوَ غَيْرُهُ، وَسَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ.

نَعَمْ، يَلْزَمُ كَوْنُ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ عَيْنًا لَهُ وَخَارِجًا عَنْهُ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ بِاعْتِبَارَيْنِ فَلَا مَحْذُورَ. وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ: لَوْلَا الاِعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ.

الْخَامِسُ: قِيلَ: إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فَهُوَ مُتَشَخِّصٌ، فَكَيْفَ مَقُولِيَّتُهُ عَلَى كَثِيرِينَ، وَإِلَّا كَيْفَ يَكُونُ مُقَوِّمًا لِلْجُزْئِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ؟

وَحَلُّهُ: أَنَّ «كُلَّ مَوْجُودٍ مَعْرُوضُ التَّشَخُّصِ» مُسَلَّمٌ، وَذَلِكَ دَلِيلُ التَّقْسِيمِ وَالاِشْتِرَاكِ، وَدُخُولُ التَّشَخُّصِ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ مَمْنُوعٌ.

الثَّانِي: النَّوْعُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ عَلَى الْمُتَّفِقِ الْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَكُلُّ حَقِيقَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى حِصَصِهَا نَوْعٌ حَقِيقِيٌّ. وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، قَوْلًا أَوَّلِيًّا، وَالأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ وَالثَّانِي الإِضَافِيُّ، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ، وَقِيلَ مُطْلَقًا.

وَهُوَ ـ كَالْجِنْسِ ـ إِمَّا مُفْرَدٌ أَوْ مُرَتَّبٌ، وَأَخَصُّ الْكُلِّ السَّافِلُ، وَأَعَمُّ الْكُلِّ الْعَالِي، وَالأَخَصُّ الأَعَمُّ الْمُتَوَسِّطُ، لِأَنَّ الْجِنْسِيَّةَ بِاعْتِبَارِ الْعُمُومِ، وَالنَّوْعِيَّةَ بِاعْتِبَارِ الْخُصُوصِ. يُسَمَّى النَّوْعُ السَّافِلُ نَوْعَ الأَنْوَاعِ، وَالْجِنْسُ الْعَالِي جِنْسَ الأَجْنَاسِ.

الثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ».

وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ ـ كَالْوُجُودِ ـ لَا فَصْلَ لَهُ. فَإِنْ مَيَّزَ الْمَاهِيَّةَ عَنْ مُشَارِكِ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ، أَوِ الْبَعِيدِ فَبَعِيدٌ. وَلَهُ نِسْبَةٌ إِلَى النَّوْعِ بِالتَّقْوِيمِ، فَيُسَمَّى مُقَوِّمًا، وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ، وَلَا عَكْسَ كُلِّيًّا، وَإِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيمِ، فَيُسَمَّى مُقَسِّمًا، وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِي، وَلَا عَكْسَ.

قَالَ الْحُكَمَاءُ: الْجِنْسُ أَمْرٌ مُبْهَمٌ، لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِالْفَصْلِ، فَهُوَ عِلَّةٌ لَهُ، فَلَا يَكُونُ فَصْلُ الْجِنْسِ جِنْسًا لِلْفَصْلِ. وَلَا يَكُونُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ فَصْلَانِ قَرِيبَانِ، وَلَا يُقَوِّمُ إِلَّا نَوْعًا وَاحِدًا، وَلَا يُقَارِنُ إِلَّا جِنْسًا وَاحِدًا، وَفَصْلُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، خِلَافًا لِلْإِشْرَاقِيَّةِ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: مَا أَوْرَدَهُ فِي «الشِّفَاءِ»، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ فَصْلٍ مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِي، فَإِمَّا أَعَمُّ الْمَحْمُولَاتِ أَوْ تَحْتَهُ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ، فَهُوَ مُنْفَصِلٌ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ بِفَصْلٍ، فَإِذَنْ لِكُلِّ فَصْلٍ فَصْلٌ، وَيَتَسَلْسَلُ.

وَحَلُّهُ: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ انْفِصَالَ كُلِّ مَفْهُومٍ بِالْفَصْلِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعَامُّ مُقَوِّمًا لَهُ وَذَا مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الْفَصْلَ بَسِيطٌ.

وَالثَّانِي: مَا سَنَحَ لِي، وَهُوَ أَنَّ الْكُلِّيَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ مِنْ أَفْرَادِهِ بِصِدْقٍ وَاحِدٍ، فَمَجْمُوعُ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ حَيَوَانٌ، فَلَهُ فَصْلَانِ قَرِيبَانِ. لَا يُقَالُ: يَلْزَمُ صِدْقُ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ الْمُرَكَّبِ؛ لِأَنَّهُ مَجْمُوعُ الْمَادِّيَّةِ وَالصُّورِيَّةِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الِاسْتِحَالَةَ مَمْنُوعَةٌ؛ فَإِنَّهُ مَعْلُولٌ وَاحِدٌ وَعِلَّةٌ كَثِيرَةٌ، وَكَثْرَةُ جِهَاتِ الْمَعْلُولِيَّةِ لَا تَسْتَلْزِمُ كَثْرَةَ الْمَعْلُولِيَّةِ حَقِيقَةً.

لَا يُقَالُ: فَمَجْمُوعُ شَرِيكَيِ الْبَارِي شَرِيكُ الْبَارِي، فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُرَكَّبٌ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ، فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْكِنٌ، مَعَ أَنَّ كُلَّ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ؛ لِأَنَّ إِمْكَانَ كُلِّ مُرَكَّبٍ مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ افْتِقَارَ الِاجْتِمَاعِ عَلَى تَقْدِيرِ الْوُجُودِ الْفَرْضِيِّ لَا يَضُرُّ الِامْتِنَاعَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ بِالذَّاتِ، فَلَا يَكُونُ مُمْكِنًا، فَتَدَبَّرْ.

وَحَلُّهُ: أَنَّ وُجُودَ اثْنَيْنِ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ ثَالِثٍ، وَهُوَ الْمَجْمُوعُ، وَذَلِكَ وَاحِدٌ. لَا يُقَالُ: عَلَى هَذَا يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ اثْنَيْنِ تَحَقُّقُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ لِأَنَّهُ بِضَمِّ الثَّالِثِ يَتَحَقَّقُ الرَّابِعُ وَهَكَذَا؛ لِأَنَّا نَقُولُ: الرَّابِعُ أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ؛ فَإِنَّهُ حَصَلَ بِاعْتِبَارِ شَيْءٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ، وَالتَّسَلْسُلُ فِي الِاعْتِبَارِيَّاتِ مُنْقَطِعٌ بِانْقِطَاعِهِ، فَافْهَمْ.

الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ، هُوَ: الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، نَوْعِيَّةٍ أَوْ جِنْسِيَّةٍ، وَهِيَ شَامِلَةٌ إِنْ عَمَّتِ الْأَفْرَادَ، وَإِلَّا فَغَيْرُ شَامِلَةٍ.

الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ: الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٍ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَعْرُوضِ فَلَازِمٌ، وَإِلَّا فَمُفَارِقٌ، يَزُولُ بِسُرْعَةٍ أَوْ بُطْءٍ، أَوْ لَا. ثُمَّ اللَّازِمُ إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ مُطْلَقًا بِعِلَّةٍ، أَوْ ضَرُورَةٍ، يُسَمَّى لَازِمَ الْمَاهِيَّةِ، أَوْ بِالنَّظَرِ إِلَى أَحَدِ الْوُجُودَيْنِ، خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا، وَيُسَمَّى الثَّانِي مَعْقُولًا ثَانِيًا، وَالدَّوَامُ لَا يَخْلُو عَنْ لُزُومٍ سَبَبِيٍّ.

هَلْ لِمُطْلَقِ الْوُجُودِ دَخْلٌ ضَرُورِيٌّ فِي لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ؟ وَالْحَقُّ لَا؛ فَإِنَّ الضَّرُورَةَ لَا تُعَلَّلُ، حَتَّى يَجِبَ وُجُودُ الْعِلَّةِ، أَوْ لَا، كَوُجُودِ الْوَاجِبِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَأَيْضًا اللَّازِمُ إِمَّا بَيِّنٌ، وَهُوَ الَّذِي يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ، وَقَدْ

يُقَالُ عَلَى الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الْأَوَّلِ. أَوْ غَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ، فَالنِّسْبَةُ بِالْعَكْسِ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا مَوْجُودٌ بِالضَّرُورَةِ.

وَهٰهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّ اللُّزُومَ لَازِمٌ، وَإِلَّا يَنْهَدِمُ أَصْلُ الْمُلَازَمَةِ، فَيَتَسَلْسَلُ اللُّزُومَاتُ.

وَحَلُّهُ: أَنَّ اللُّزُومَ مِنَ الْمَعَانِي الِاعْتِبَارِيَّةِ الِانْتِزَاعِيَّةِ، الَّتِي لَيْسَ لَهَا تَحَقُّقٌ إِلَّا فِي الذِّهْنِ بَعْدَ اعْتِبَارِهِ، فَيَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الِاعْتِبَارِ. نَعَمْ، مَنْشَؤُهَا وَمَنْبَعُهَا مُتَحَقِّقٌ، وَذَلِكَ هُوَ الْحَافِظُ لِنَفْسِ الْأَمْرِيَّةِ لِلِانْتِزَاعِيَّاتِ، مُتَنَاهِيَةً أَوْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، مُرَتَّبَةً أَوْ غَيْرَ مُرَتَّبَةٍ، فَقَوْلُهُمْ: التَّسَلْسُلُ فِيهَا لَيْسَ بِمُحَالٍ صَادِقٌ بِعَدَمِ الْمَوْضُوعِ، فَتَدَبَّرْ.

خاتمة

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوضُ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ يُسَمَّى كُلِّيًّا طَبِيعِيًّا، وَالْمَجْمُوعُ مِنَ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ يُسَمَّى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا، وَكَذَا الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ، مِنْهَا مَنْطِقِيٌّ وَطَبِيعِيٌّ وَعَقْلِيٌّ.

ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ لَهُ اعْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ: بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ، يُسَمَّى مُجَرَّدَةً، وَبِشَرْطِ شَيْءٍ، يُسَمَّى مَخْلُوطَةً، وَلَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، يُسَمَّى مُطْلَقَةً، وَهِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَيْسَتْ مَوْجُودَةً، وَلَا مَعْدُومَةً، وَلَا شَيْئًا مِنَ الْعَوَارِضِ، فَفِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ ارْتَفَعَ النَّقِيضَانِ. وَالطَّبِيعِيُّ أَعَمُّ بِاعْتِبَارٍ مِنَ الْمُطْلَقَةِ، فَلَا يَلْزَمُ تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ.

اعْلَمْ: أَنَّ الْمَنْطِقِيَّ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، وَمِنْ ثَمَّ لَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى

وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ. وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَنْطِقِيُّ مَوْجُودًا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلِيُّ مَوْجُودًا.

بَقِيَ الطَّبِيعِيُّ، اخْتُلِفَ فِيهِ، فَمَذْهَبُ الْمُحَقِّقِينَ - وَمِنْهُمُ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ - أَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ بِعَيْنِ وُجُودِ الْأَفْرَادِ، فَالْوُجُودُ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ، وَالْمَوْجُودُ اثْنَانِ، وَهُوَ عَارِضٌ لَهُمَا، مِنْ حَيْثُ الْوَحْدَةُ، وَمَنْ ذَهَبَ مِنْهُمْ إِلَى عَدَمِيَّةِ التَّعَيُّنِ قَالَ بِمَحْسُوسِيَّتِهِ أَيْضًا فِي الْجُمْلَةِ، وَهُوَ الْحَقُّ.

وَذَهَبَ شِرْذِمَةٌ قَلِيلَةٌ مِنَ الْمُتَفَلْسِفِينَ إِلَى أَنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْهُوِيَّةُ الْبَسِيطَةُ، أَوِ الْكُلِّيَّاتُ مُنْتَزَعَاتٌ عَقْلِيَّةٌ، وَلَيْتَ شِعْرِي إِذَا كَانَ زَيْدٌ مَثَلًا بَسِيطًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، وَلُوحِظَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مُشَارِكَاتٍ وَمُبَايِنَاتٍ، حَتَّى عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، كَيْفَ يُتَصَوَّرُ مِنْهُ انْتِزَاعُ صُوَرٍ مُتَغَايِرَةٍ، فَلَا بُدَّ لَهُمْ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ لِلْبَسِيطِ الْحَقِيقِيِّ فِي مَرْتَبَةِ تَقَوُّمِهِ وَتَحَصُّلِهِ صُورَتَيْنِ مُتَغَايِرَتَيْنِ مُطَابِقَتَيْنِ لَهُ، وَهُوَ قَوْلٌ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ.

هَذَا فِي الْمَخْلُوطَةِ وَالْمُطْلَقَةِ، وَأَمَّا الْمُجَرَّدَةُ فَلَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ، إِلَّا أَفْلَاطُونُ، وَهِيَ الْمُثُلُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ، وَهَذَا مِمَّا يُشَنَّعُ بِهِ عَلَيْهِ.

وَهَلْ تُوجَدُ الْمُجَرَّدَةُ فِي الذِّهْنِ؟ قِيلَ لَا، وَقِيلَ نَعَمْ، وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَإِنَّهُ لَا حَجْرَ فِي التَّصَوُّرَاتِ.

فَصْلٌ

مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ تَصْوِيرًا، تَحْصِيلًا أَوْ تَفْسِيرًا، وَالثَّانِي اللَّفْظِيُّ، وَالْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ، فَفِيهِ تَحْصِيلُ صُورَةٍ غَيْرِ حَاصِلَةٍ، فَإِنْ عُلِمَ وُجُودُهَا فَهُوَ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ، وَإِلَّا فَبِحَسَبِ الِاسْمِ.

وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمُعَرِّفُ أَجْلَى، فَلَا يَصِحُّ بِالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهَالَةً، وَلَا بِالْأَخْفَى، وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، فَيَجِبُ الِاطِّرَادُ وَالِانْعِكَاسُ، فَلَا يَصِحُّ التَّعْرِيفُ بِالْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ. وَالتَّعْرِيفُ بِالْمِثَالِ تَعْرِيفٌ بِالْمُشَابَهَةِ الْمُخْتَصَّةِ، وَالْحَقُّ جَوَازُهُ بِالْأَعَمِّ.

وَهُوَ حَدٌّ، إِنْ كَانَ الْمُمَيِّزُ ذَاتِيًّا، وَإِلَّا فَهُوَ رَسْمٌ، وَهُوَ تَامٌّ إِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ، وَإِلَّا فَنَاقِصٌ، فَالْحَدُّ التَّامُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبَيْنِ، وَهُوَ الْمُوصِلُ إِلَى الْكُنْهِ. وَيُسْتَحْسَنُ تَقْدِيمُ الْجِنْسِ، وَيَجِبُ تَقْيِيدُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ، وَهُوَ لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ.

وَالْبَسِيطُ لَا يُحَدُّ، وَقَدْ يُحَدُّ بِهِ، وَالْمُرَكَّبُ يُحَدُّ وَيُحَدُّ بِهِ، وَقَدْ لَا يُحَدُّ بِهِ. وَالتَّحْدِيدُ الْحَقِيقِيُّ عَسِيرٌ جِدًّا، فَإِنَّ الْجِنْسَ مُشْتَبِهٌ بِالْعَرَضِ الْعَامِّ، وَالْفَصْلَ بِالْخَاصَّةِ، وَالْفَرْقُ مِنَ الْغَوَامِضِ.

ثُمَّ هَهُنَا مَبَاحِثُ،

الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَإِنْ كَانَ مُبْهَمًا، لَكِنَّ الذِّهْنَ قَدْ يَخْلُقُ لَهُ مِنْ حَيْثُ التَّعَقُّلُ وُجُودًا مُنْفَرِدًا، وَأَضَافَ إِلَيْهِ زِيَادَةً، لَا عَلَى أَنَّهُ مَعْنًى خَارِجٌ لَاحِقٌ بِهِ، بَلْ قَيَّدَهُ لِأَجْلِ تَحَصُّلِهِ وَتَعَيُّنِهِ، مُتَضَمِّنًا فِيهِ، فَإِذَا صَارَ مُحَصَّلًا لَمْ يَكُنْ شَيْئًا آخَرَ؛ فَإِنَّ التَّحَصُّلَ لَيْسَ يُغَيِّرُهُ، بَلْ يُحَقِّقُهُ.

فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى الْحَدِّ وَجَدْتَهُ مُؤَلَّفًا مِنْ عِدَّةِ مَعَانٍ، كُلٌّ مِنْهَا مُغَايِرٌ، كَالدُّرَرِ الْمَنْثُورَةِ غَيْرُ الْآخَرِ بِنَحْوٍ مِنَ الِاعْتِبَارِ، فَهُنَاكَ كَثْرَةٌ بِالْفِعْلِ، فَلَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، وَلَا عَلَى الْمَجْمُوعِ. وَلَيْسَ مَعْنَى الْحَدِّ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ مَعْنَى الْمَحْدُودِ الْمَعْقُولِ، لَكِنْ إِذَا لُوحِظَ إِلَى إِبْهَامِ أَحَدِهِمَا وَقُيِّدَ بِالْآخَرِ مُتَضَمِّنًا فِيهِ،

وَوُصِفَ تَوْصِيفًا لِأَجْلِ التَّحْصِيلِ وَالتَّقْوِيمِ كَانَ شَيْئًا مُؤَدِّيًا إِلَى الصُّورَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ الَّتِي لِلْمَحْدُودِ، كَاسِبًا لَهَا.

مَثَلًا «الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ» فِي تَحْدِيدِ الْإِنْسَانِ يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، هُوَ بِعَيْنِهِ الْحَيَوَانُ الَّذِي ذَلِكَ الْحَيَوَانُ بِعَيْنِهِ النَّاطِقُ، كَمَا أَنَّ الْعَقْدَ الْحَمْلِيَّ يُفِيدُ الصُّورَةَ الِاتِّحَادِيَّةَ الَّتِي لِلْمَوْضُوعِ مَعَ الْمَحْمُولِ فِي الْخَارِجِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ تَرْكِيبًا خَبَرِيًّا، فَفِيهِ حُكْمٌ، وَهُنَا تَرْكِيبٌ تَقْيِيدِيٌّ، يُفِيدُ تَصْوِيرَ الِاتِّحَادِ فَقَطْ، فَمَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَجْزَاءِ تَفْصِيلًا هُوَ الْحَدُّ الْمُوَصِّلُ إِلَى التَّصَوُّرِ الْوَاحِدِ، الْمُتَعَلِّقِ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ إِجْمَالًا، وَهُوَ الْمَحْدُودُ.

فَانْدَفَعَ شَكُّ الرَّازِيِّ، مِنْ أَنَّ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّةِ إِمَّا بِنَفْسِهَا أَوْ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا، وَهُوَ نَفْسُهَا، فَالتَّعْرِيفُ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، أَوْ بِالْعَوَارِضِ، وَلَا عِلْمَ بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا الْعِلْمُ بِالْكُنْهِ، وَالْعَوَارِضُ لَا تُعْطِيهِ، فَالْأَقْسَامُ بِأَسْرِهَا بَاطِلَةٌ. وَمِنْ هَهُنَا ذَهَبَ إِلَى بَدَاهَةِ التَّصَوُّرَاتِ كُلِّهَا.

الثَّانِي: التَّعْرِيفُ اللَّفْظِيُّ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصَوُّرِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ جَوَابُ «مَا»، وَكُلُّ مَا هُوَ جَوَابُ «مَا» فَهُوَ تَصَوُّرٌ، أَلَا تَرَى إِذَا قُلْنَا: الْغَضَنْفَرُ مَوْجُودٌ، فَقَالَ الْمُخَاطَبُ مَا الْغَضَنْفَرُ؟ فَسَّرْنَاهُ بِالْأَسَدِ، فَلَيْسَ هُنَاكَ حُكْمٌ. نَعَمْ، بَيَانُ مَوْضُوعِيَّةِ اللَّفْظِ فِي جَوَابِ هَلْ هَذَا اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى بَحْثٌ لَفْظِيٌّ، يُقْصَدُ إِثْبَاتُهُ بِالدَّلِيلِ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ، فَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصْدِيقِيَّةِ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْبَحْثِ اللَّفْظِيِّ اللُّغَوِيِّ.

الثَّالِثُ: مَثَلُ الْمُعَرِّفِ كَمَثَلِ نَقَّاشٍ يَنْقُشُ شَبَحًا فِي اللَّوْحِ، فَالتَّعْرِيفُ تَصْوِيرٌ بَحْتٌ، لَا حُكْمَ فِيهِ، فَلَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْمُنُوعِ. نَعَمْ، هُنَاكَ

أَحْكَامٌ ضِمْنِيَّةٌ، مِثْلَ دَعْوَى الْحَدِّيَّةِ وَالْمَفْهُومِيَّةِ وَالِاطِّرَادِ وَالِانْعِكَاسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَيَجُوزُ مَنْعُ تِلْكَ الْأَحْكَامِ، لَكِنَّ الْعُلَمَاءَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْعَ التَّعْرِيفَاتِ لَا يَجُوزُ، فَكَأَنَّهُ شَرِيعَةٌ نُسِخَتْ قَبْلَ الْعَمَلِ بِهَا!

نَعَمْ، يُنْقَضُ بِإِبْطَالِ الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ مَثَلًا، وَالْمُعَارَضَةُ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْحُدُودِ الْحَقِيقِيَّةِ؛ إِذْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا، بِخِلَافِ الرُّسُومِ.

الرَّابِعُ: اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّفْصِيلِ أَصْلًا، وَإِلَّا لَجَازَ تَحَقُّقُ قَضِيَّةٍ آحَادِيَّةٍ. وَمِنْ هَهُنَا قَالُوا: الْمُفْرَدُ إِذَا عُرِّفَ بِمُرَكَّبٍ تَعْرِيفًا لَفْظِيًّا لَمْ يَكُنِ التَّفْصِيلُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ الْمُرَكَّبِ مَقْصُودًا. قَالَ الشَّيْخُ: الْأَسْمَاءُ وَالْكَلِمُ فِي الْأَلْفَاظِ نَظِيرُ الْمَعْقُولَاتِ الْمُفْرَدَةِ الَّتِي لَا تَفْصِيلَ فِيهَا، وَلَا تَرْكِيبَ وَلَا صِدْقَ وَلَا كَذِبَ، بَلْ لَا يُفِيدُ الْمَعْنَى، وَإِنَّمَا مِنْهُ الْإِحْضَارُ فَقَطْ، وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، فَلَا يَصِحُّ التَّعْرِيفُ بِهِ إِلَّا لَفْظِيًّا.

التصديقات

الْحُكْمُ مِنْهُ إِجْمَالِيٌّ، وَهُوَ انْكِشَافُ الِاتِّحَادِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ دَفْعَةً وَاحِدَةً، وَمِنْهُ تَفْصِيلِيٌّ، وَهُوَ الْمَنْطِقِيُّ الَّذِي يَسْتَدْعِي صُوَرًا مُتَعَدِّدَةً مُفَصَّلَةً، وَالنِّسْبَةُ إِنَّمَا تَدْخُلُ فِي مُتَعَلَّقِ الْحُكْمِ بِالتَّبَعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا مِنَ الْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ الَّتِي لَا تُلَاحَظُ بِالِاسْتِقْلَالِ، إِنَّمَا هِيَ مِرْآةٌ لِمُلَاحَظَةِ حَالِ الطَّرَفَيْنِ، بَلْ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ الْحُكْمُ حَقِيقَةً بِمُفَادِ الْهَيْئَةِ التَّرْكِيبِيَّةِ، وَهُوَ الِاتِّحَادُ مَثَلًا، فَتَدَبَّرْ.

ثُمَّ الْقَضِيَّةُ إِنَّمَا تَتِمُّ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، ثَالِثُهَا نِسْبَةٌ تَامَّةٌ إِخْبَارِيَّةٌ حَاكِيَةٌ. وَمِنْ هَهُنَا يَسْتَبِينُ أَنَّ الظَّنَّ إِذْعَانٌ بَسِيطٌ، وَإِلَّا لَصَارَ أَجْزَاءُ الْقَضِيَّةِ هُنَاكَ أَرْبَعَةً.

وَالْمُتَأَخِّرُونَ زَعَمُوا أَنَّ الشَّكَّ مُتَعَلِّقٌ بِالنِّسْبَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ، وَهِيَ مَوْرِدُ الْحُكْمِ، وَيُسَمُّونَهَا النِّسْبَةَ بَيْنَ بَيْنَ، وَأَمَّا الْحُكْمُ بِمَعْنَى الْوُقُوعِ وَاللَّاوُقُوعِ فَلَا يَتَعَلَّقُ بِهِ إِلَّا التَّصْدِيقُ. أَعْجَبَنِي قَوْلُهُمْ، أَمَا فَهِمُوا أَنَّ التَّرَدُّدَ لاَ يَتَقَوَّمُ حَقِيقَةً مَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِالْوُقُوعِ؟ فَالْمُدْرَكُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَاحِدٌ، وَالتَّفَاوُتُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْإِدْرَاكِ بِأَنَّهُ إِذْعَانِيٌّ أَوْ تَرَدُّدِيٌّ، فَقَوْلُ الْقُدَمَاءِ هُوَ الْحَقُّ.

وَهٰهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الْمَعْلُومَاتِ الثَّلَاثَةَ الَّتِي هِيَ جَمِيعُ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي صُورَةِ الشَّكِّ، مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ.

قِيلَ فِي حَلِّهِ: إِنَّ الْقَضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ كُلٌّ بِالْعَرَضِ، فَلاَ يَلْزَمُ تَحَقُّقُهُ، كَالْكَاتِبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ. أَقُولُ: إِذَا كَانَ كُلاًّ بِالْعَرَضِ فَيَجِبُ أَنْ يُعْتَبَرَ أَمْرٌ آخَرُ بَعْدَ الْوُقُوعِ، وَلَيْسَ إِلَّا إِدْرَاكُهُ، وَذَلِكَ خَارِجٌ إِجْمَاعًا. وَأَخْذُ الْوُقُوعِ بِشَرْطِ الْإِيقَاعِ تَصْحِيحٌ لِمَجْعُولِيَّةِ الذَّاتِيِّ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالْإِفَادَةُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْإِيقَاعِ، وَالْقَضِيَّةُ لَيْسَتْ مُنْتَظِرَةَ التَّحْصِيلِ بَعْدَهَا، فَاعْتِبَارُ تَعَلُّقِ الْإِيقَاعِ بِالْوُقُوعِ مِمَّا لَا دَخْلَ لَهُ فِي تَحْصِيلِ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ، فَالْحَقُّ أَنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ قَضِيَّةٌ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ، فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعْنًى مُحْتَمِلًا لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ، فَفِي الشَّكِّ إِنَّمَا التَّرَدُّدُ فِي مُطَابَقَةِ الْحِكَايَةِ، لَا فِي أَصْلِ الْحِكَايَةِ وَاحْتِمَالِهَا لَهُمَا.

نَعَمْ، الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةُ فِي الْعُلُومِ هِيَ الَّتِي تَعَلَّقَ بِهَا الْإِذْعَانُ؛ إِذْ لَا كَمَالَ فِي تَحْصِيلِ الشَّكِّ. هَذَا، وَإِنْ كَانَ مِمَّا لَمْ يَقْرَعْ سَمْعَكَ، لَكِنَّهُ هُوَ التَّحْقِيقُ.

ثُمَّ إِذَا كَانَتِ الْأَجْزَاءُ ثَلَاثَةً فَحَقُّهَا أَنْ يُدَلَّ عَلَيْهَا بِثَلَاثِ عِبَارَاتٍ، فَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ يُسَمَّى رَابِطَةً، وَفِي لُغَةِ الْعَرَبِ رُبَّمَا حُذِفَتِ الرَّابِطَةُ؛ اكْتِفَاءً

بِعَلَامَاتٍ إِعْرَابِيَّةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهَا دَلَالَةً الْتِزَامِيَّةً، فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ ثُنَائِيَّةً، وَرُبَّمَا ذُكِرَتْ، فَتُسَمَّى ثُلَاثِيَّةً. وَالْمَذْكُورُ وَإِنْ كَانَ أَدَاةً، لَكِنَّهُ رُبَّمَا كَانَ فِي قَالَبِ الِاسْمِ، كَـ«هُوَ»، وَيُسَمَّى رَابِطَةً غَيْرَ زَمَانِيَّةٍ، وَ«استي» فِي الْيُونَانِيَّةِ، وَ(است) فِي الْفَارِسِيَّةِ مِنْهَا. وَرُبَّمَا كَانَ فِي قَالَبِ الْكَلِمَةِ، كَـ«كَانَ»، وَيُسَمَّى رَابِطَةً زَمَانِيَّةً.

وَالْقَضِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ، وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ، وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا وَمُقَدَّمًا، وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا وَتَالِيًا.

وَاعْلَمْ: أَنَّ مَذْهَبَ الْمَنْطِقِيِّينَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الشَّرْطِيَّةِ بَيْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِي، وَمَذْهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّهُ فِي الْجَزَاءِ، وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لِلْمُسْنَدِ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ الْحَالِ أَوِ الظَّرْفِ، كَذَا فِي «الْمِفْتَاحِ».

قَالَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ قُدِّسَ سِرُّهُ: الْأَوَّلُ هُوَ الْحَقُّ، لِلْقَطْعِ بِصِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ مَعَ كَذِبِ التَّالِي فِي الْوَاقِعِ، كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَ زَيْدٌ حِمَارًا كَانَ نَاهِقًا، وَلَوْ كَانَ الْخَبَرُ هُوَ التَّالِي لَمْ يُتَصَوَّرْ صِدْقُهَا مَعَ كَذِبِهِ؛ ضَرُورَةَ اسْتِلْزَامِ انْتِفَاءِ الْمُطْلَقِ انْتِفَاءَ الْمُقَيَّدِ.

قَالَ الْعَلَّامَةُ الدَّوَّانِي رَحِمَهُ اللَّهُ: كَذِبُ التَّالِي فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَذِبُهُ فِي الْأَوْقَاتِ التَّقْدِيرِيَّةِ، فَالنَّاهِقِيَّةُ فِي جَمِيعِ أَوْقَاتٍ قُدِّرَ فِيهَا حِمَارِيَّةُ زَيْدٍ ثَابِتَةٌ لَهُ، وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ الْأَوْقَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ مَسْلُوبَةً عَنْهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ «زَيْدٌ قَائِمٌ» فِي ظَنِّي لَمْ يَكْذِبْ بِانْتِفَاءِ الْقِيَامِ فِي الْوَاقِعِ.

وَمَا ذُكِرَ مِنَ الِاسْتِلْزَامِ فَمُسَلَّمٌ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُطْلَقَ هٰهُنَا مُنْتَفٍ؛ فَإِنَّهُ

الْمَأْخُوذُ عَلَى وَجْهٍ أَعَمَّ مِمَّا فِي نَفْسِ الأَمْرِ أَيْضًا، غَايَةُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْعِبَارَةَ غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لِتَأْدِيَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى مُطَابَقَةً، وَلاَ ضَيْرَ فِيهِ. وَبِمِثْلِ ذَلِكَ يَنْحَلُّ شُبْهَةُ «مَعْدُومُ النَّظِيرِ».

أَقُولُ: إِنَّهُمْ - وَمِنْهُمُ الْمُحَقِّقُ الدَّوَّانِيُّ - جَوَّزُوا اسْتِلْزَامَ شَيْءٍ لِلنَّقِيضِ وَالنَّقِيضَيْنِ؛ بِنَاءً عَلَى جَوَازِ اسْتِلْزَامِ مُحَالٍ مُحَالاً، وَتَشَبَّثُوا بِذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ عَدِيدَةٍ، مِنْهَا فِي جَوَابِ الْمُغَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ الْمَشْهُورَةِ، مِنْ أَنَّ الْمُدَّعَى ثَابِتٌ، وَإِلَّا فَنَقِيضُهُ ثَابِتٌ، وَكُلَّمَا كَانَ نَقِيضُهُ ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الأَشْيَاءِ ثَابِتًا، فَكُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الأَشْيَاءِ ثَابِتًا، وَيَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى قَوْلِنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الأَشْيَاءِ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعَى ثَابِتًا»، هَذَا خُلْفٌ.

وَبَعْدَ تَمْهِيدِ ذَلِكَ نَقُولُ: لَوْ كَانَ الشَّرْطُ قَيْدًا لِلْمُسْنَدِ فِي الْجَزَاءِ لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمُقَدَّمُ مَلْزُومًا لَهُمَا؛ فَإِنَّ قَوْلَنَا «زَيْدٌ قَائِمٌ فِي وَقْتِ عَدَمِ ثُبُوتِ شَيْءٍ مِنَ الأَشْيَاءِ» يُنَاقِضُ قَوْلَنَا «زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ»، وَهُوَ بَدِيهِيٌّ. وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِالاِتِّصَالِ بَيْنَ النِّسْبَتَيْنِ فَلَا يَلْزَمُ ذَلِكَ؛ فَإِنَّ نَقِيضَ الاِتِّصَالِ رَفْعُهُ، لَا وُجُودُ اتِّصَالٍ آخَرَ أَيَّ اتِّصَالٍ كَانَ.

فَمَذْهَبُ الْمَنْطِقِيِّينَ هُوَ الْحَقُّ.

فَصْلٌ

الْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ جُزْئِيًّا فَالْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةٌ وَمَخْصُوصَةٌ، وَإِنْ كَانَ كُلِّيًّا فَإِنْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِلَا زِيَادَةِ شَرْطٍ فَمُهْمَلَةٌ عِنْدَ الْقُدَمَاءِ، وَإِنْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِشَرْطِ الْوَحْدَةِ الذِّهْنِيَّةِ فَطَبِيعِيَّةٌ. وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا عَلَى أَفْرَادِهِ، فَإِنْ بُيِّنَ فِيهَا كَمِّيَّةُ أَفْرَادِهِ

فَمَحصُورَةٌ وَمُسَوَّرَةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ يُسَمَّى سُوراً، وَقَدْ يُذْكَرُ السُّورُ فِي جَانِبِ الْمَحْمُولِ فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُنْحَرِفَةً. وَإِنْ لَمْ تُبَيَّنْ فَمُهْمَلَةٌ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا إِنَّهَا تُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ.

اعْلَمْ: أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ التَّحْقِيقِ: أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَحْصُورَةِ عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ، لِأَنَّها هِيَ الْحَاصِلَةُ فِي الذِّهْنِ حَقِيقَةً، وَالْجُزْئِيَّاتُ مَعْلُومَةٌ بِالْعَرَضِ، فَلَيْسَتْ مَحْكُومًا عَلَيْهَا إِلَّا كَذَلِكَ. وَرُبَّمَا يُتَرَاءَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَاقْتَضَى الْإِيجَابُ وُجُودَ الْحَقِيقَةِ حَقِيقَةً؛ فَإِنَّ الْمُثْبَتَ لَهُ هُوَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ حَقِيقَةً، مَعَ أَنَّهَا قَدْ تَكُونُ عَدَمِيَّةً، بَلْ سَلْبِيَّةً. فَالْحَقُّ أَنَّ الْأَفْرَادَ وَإِنْ كَانَتْ مَعْلُومَةً بِالْوَجْهِ، لَكِنَّهَا مَحْكُومٌ عَلَيْهَا حَقِيقَةً، أَلَا تَرَى إِلَى الْوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصِّ؛ فَإِنَّ الْمَعْلُومَ بِالْوَجْهِ هُوَ الْمَوْضُوعُ لَهُ حَقِيقَةً.

وَالْجَوَابُ: إِنَّ مُفَادَ الْإِيجَابِ مُطْلَقًا هُوَ الثُّبُوتُ مُطْلَقًا، وَكُلُّ حُكْمٍ ثَابِتٍ لِلْأَفْرَادِ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ فِي الْجُمْلَةِ. وَأَمَّا أَنَّهُ لِمَاذَا أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ: لِلطَّبِيعَةِ أَوْ لِلْفَرْدِ؟ فَمَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَتَأَمَّلْ.

الْمَحْصُورَاتُ أَرْبَعٌ: الْمُوجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «كُلٌّ» وَلَامُ الِاسْتِغْرَاقِ، وَالْمُوجَبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «بَعْضٌ» وَ«وَاحِدٌ»، وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «لَا شَيْءَ» وَ«لَا وَاحِدَ» وَوُقُوعُ النَّكِرَةِ تَحْتَ النَّفْيِ، وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «لَيْسَ كُلٌّ»، وَ«لَيْسَ بَعْضٌ»، وَ«بَعْضُ لَيْسَ»، وَفِي كُلِّ لُغَةٍ سُورٌ يَخُصُّهَا.

تَبْصِرَةٌ

قَدْ جَرَتْ عَادَتُهُمْ بِأَنَّهُمْ يُعَبِّرُونَ عَنِ الْمَوْضُوعِ بِـ(ج)، وَعَنِ الْمَحْمُولِ

بـ(ب)، وَالْأَشْهَرُ التَّلَفُّظُ بِهِمَا اسْمًا مُرَكَّبًا، كَالْمُقَطَّعَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ يُعَبِّرُونَ بِالْجِيمِ وَالْجِيمِيَّةِ وَالْبَاءِ وَالْبَائِيَّةِ. وَبِالْجُمْلَةِ إِذَا أَرَادُوا التَّعْبِيرَ عَنِ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ مَثَلًا لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا جَرَّدُوهَا عَنِ الْمَوَادِّ؛ دَفْعًا لِتَوَهُّمِ الِانْحِصَارِ. وَقَالُوا: «كُلُّ جَ بَ»، فَهَهُنَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ، فَلْنُحَقِّقْ أَحْكَامَهَا فِي مَبَاحِثَ.

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْكُلَّ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْكُلِّيِّ، مِثْلَ «كُلُّ إِنْسَانٍ نَوْعٌ»، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْمَجْمُوعِيِّ، نَحْوُ «كُلُّ إِنْسَانٍ لَا يَسَعُهُ هَذِهِ الدَّارُ»، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْأَفْرَادِيِّ. وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومَاتِ الثَّلَاثَةِ ظَاهِرٌ. وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْقِيَاسَاتِ وَالْعُلُومِ هُوَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ، وَالْمُشْتَمِلُ عَلَيْهِ هِيَ الْمَحْصُورَةُ، وَأَمَّا الْأُولَى فَطَبِيعِيَّةٌ، وَالثَّانِيَةُ شَخْصِيَّةٌ، أَوْ مُهْمَلَةٌ، وَالَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَى الْبَعْضِ الْمَجْمُوعِيِّ مُهْمَلَةٌ.

الثَّانِي: أَنَّ (جَ) لَا نَعْنِي بِهَا مَا حَقِيقَتُهُ (جَ)، وَلَا مَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ، بَلْ أَعَمَّ مِنْهُمَا، وَهُوَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ (جَ) مِنَ الْأَفْرَادِ. وَتِلْكَ الْأَفْرَادُ قَدْ تَكُونُ حَقِيقِيَّةً، كَالْأَفْرَادِ الشَّخْصِيَّةِ أَوِ النَّوْعِيَّةِ، وَقَدْ تَكُونُ اعْتِبَارِيَّةً، كَالْحَيَوَانِ الْجِنْسِ؛ فَإِنَّهُ أَخَصُّ مِنْ مُطْلَقِ الْحَيَوَانِ. إِلَّا أَنَّ الْمُتَعَارَفَ فِي الِاعْتِبَارِ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ.

ثُمَّ الْفَارَابِيُّ اعْتَبَرَ صِدْقَ عِنْوَانِ الْمَوْضُوعِ عَلَى ذَاتِهِ بِالْإِمْكَانِ؛ حَتَّى يَدْخُلَ فِي كُلِّ أَسْوَدَ الرُّومِيُّ، وَالشَّيْخُ لَمَّا وَجَدَهُ مُخَالِفًا لِلْعُرْفِ وَاللُّغَةِ اعْتَبَرَ صِدْقَهُ عَلَيْهَا بِالْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، أَوْ فِي الْفَرْضِ الذِّهْنِيِّ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ يَعْتَبِرُ اتِّصَافَهَا بِأَنَّ وُجُودَهَا بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ يَكُونُ كَذَا، سَوَاءٌ وُجِدَ

أَوْ لَمْ يُوجَدْ، فَالذَّاتُ الْخَالِيَةُ عَنِ السَّوَادِ دَائِمًا لَا تَدْخُلُ فِي كُلُّ أَسْوَدَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ، وَمَنْ قَالَ بِدُخُولِهَا عَلَى رَأْيِهِ، كَشَارِحِ «الْمَطَالِعِ» وَأَتْبَاعِهِ فَقَدْ غَلِطَ مِنْ قِلَّةِ تَدَبُّرِهِ فِي بَعْضِ عِبَارَاتِهِ. نَعَمْ، الذَّوَاتُ الْمَعْدُومَةُ الَّتِي هِيَ أَسْوَدُ بِالْفِعْلِ بَعْدَ الْوُجُودِ دَاخِلَةٌ فِيهِ.

الثَّالِثُ: الْحَمْلُ اتِّحَادُ الْمُتَغَايِرَيْنِ فِي نَحْوٍ مِنَ التَّعَقُّلِ بِحَسَبِ نَحْوٍ آخَرَ مِنَ الْوُجُودِ، اتِّحَادًا بِالذَّاتِ، أَوْ بِالْعَرَضِ. وَهُوَ إِمَّا أَنْ يُعْنَى بِهِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ بِعَيْنِهِ الْمَحْمُولُ، فَيُسَمَّى الْحَمْلَ الْأَوَّلِيَّ، وَقَدْ يَكُونُ نَظَرِيًّا أَيْضًا، أَوْ يُقْتَصَرُ فِيهِ عَلَى مُجَرَّدِ الِاتِّحَادِ فِي الْوُجُودِ، فَيُسَمَّى الْحَمْلَ الشَّائِعَ الْمُتَعَارَفَ، وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ.

وَيَنْقَسِمُ بِحَسَبِ كَوْنِ الْمَحْمُولِ ذَاتِيًّا، أَوْ عَرَضِيًّا لَهُ إِلَى الْحَمْلِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ، وَقَدْ يَنْقَسِمُ بِأَنَّ نِسْبَةَ الْمَحْمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ إِمَّا بِوَاسِطَةِ «فِي» أَوْ «ذُو» أَوْ «لَهُ»، فَهُوَ الْحَمْلُ بِالِاشْتِقَاقِ، أَوْ بِلَا وَاسِطَةٍ، وَهُوَ الْمَقُولُ بِعَلَى، فَهُوَ الْحَمْلُ بِالْمُوَاطَاةِ، وَالْأَشْبَهُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْحَمْلِ عَلَيْهِمَا بِالِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ.

اعْلَمْ: أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ يُحْمَلُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ، وَمِنْ هُنَاكَ تَسْمَعُ أَنَّ سَلْبَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ.

ثُمَّ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا حَمْلاً شَائِعًا أَيْضًا، كَالْمَفْهُومِ وَالْمُمْكِنِ الْعَامِّ وَنَحْوِهِمَا، وَطَائِفَةٌ لَا يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا ذَلِكَ الْحَمْلَ، بَلْ يُحْمَلُ عَلَيْهَا نَقَائِضُهَا، كَالْجُزْئِيِّ وَاللَّامَفْهُومِ. وَمِنْ هَهُنَا اعْتُبِرَ فِي التَّنَاقُضِ اتِّحَادُ نَحْوِ الْحَمْلِ فَوْقَ الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِ الذَّائِعَاتِ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الْحَمْلَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ مَفْهُومَ (ج) عَيْنُ مَفْهُومِ

(بَ) أَوْ غَيْرُهُ، وَالْعَيْنِيَّةُ تُنَافِي الْمُغَايَرَةَ، وَالْمُغَايَرَةُ تُنَافِي الاتِّحَادَ. وَحَلُّهُ: أَنَّ التَّغَايُرَ مِنْ وَجْهٍ لاَ يُنَافِي الاِتِّحَادَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ. نَعَمْ، يَجِبُ أَنْ يُؤْخَذَ الْمَحْمُولُ لاَ بِشَرْطِ شَيْءٍ، حَتَّى يُتَصَوَّرَ فِيهِ أَمْرَانِ.

وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ عَلَى الْمَوْضُوعِ، بِأَنْ يَكُونَ ذَاتِيًّا لَهُ، أَوْ وَصْفًا قَائِمًا بِهِ، أَوْ مُنْتَزَعًا عَنْهُ بِلاَ إِضَافَةٍ أَوْ بِإِضَافَةٍ، فَثُبُوتُ زَوْجِيَّةِ الْخَمْسَةِ لاَ يَسْتَلْزِمُ صِدْقَ قَوْلِنَا: «الْخَمْسَةُ زَوْجٌ».

الرَّابِعُ فِيهِ نِكَاتٌ، الْأُولَى: ثُبُوتُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ فِي ظَرْفٍ فَرْعُ فِعْلِيَّةِ مَا ثَبَتَ لَهُ، وَمُسْتَلْزِمٌ لِثُبُوتِهِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ، فَمِنْهُ مَا ثَبَتَ لِأَمْرٍ ذِهْنِيٍّ مُحَقَّقٍ، وَهِيَ الذِّهْنِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٍ، وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ الذِّهْنِيَّةُ، أَوْ أَمْرٍ خَارِجِيٍّ مُحَقَّقٍ، وَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٍ، وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُطْلَقًا، وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَالْقَضَايَا الْهَنْدَسِيَّةِ وَالْحِسَابِيَّةِ. وَأَمَّا السَّالِبَةُ فَلاَ تَسْتَدْعِي وُجُودَ الْمَوْضُوعِ، بَلْ قَدْ يَصْدُقُ بِانْتِفَائِهِ. نَعَمْ، تَحَقُّقُ مَفْهُومِ السَّالِبَةِ فِي الذِّهْنِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوُجُودِهِ فِيهِ حَالَ الْحُكْمِ فَقَطْ.

الثَّانِيَةُ: الْمُحَالُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُحَالٌ لَيْسَ لَهُ صُورَةٌ فِي الْعَقْلِ، فَهُوَ مَعْدُومٌ ذِهْنًا وَخَارِجًا، وَمِنْ هَهُنَا تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي الذِّهْنِ حَقِيقَةً مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَلَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ إِيجَابًا بِالِامْتِنَاعِ، أَوْ سَلْبًا بِالْوُجُودِ مَثَلًا، إِلَّا عَلَى أَمْرٍ كُلِّيٍّ، إِذَا كَانَ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ تَصَوُّرُهُ.

وَكُلُّ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ بِالتَّحْقِيقِ هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَصَوَّرَةُ، وَكُلُّ مُتَصَوَّرٍ ثَابِتٌ، فَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ بِالِامْتِنَاعِ وَمَا يَحْذُو حَذْوَهُ. نَعَمْ، إِذَا لُوحِظَ بِاعْتِبَارِ جَمِيعِ مَوَارِدِ تَحَقُّقِهِ أَوْ بَعْضِهَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِالِامْتِنَاعِ مَثَلًا،

فَالِامْتِنَاعُ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ، وَذَلِكَ صَادِقٌ بِانْتِفَاءِ الْمَوَارِدِ، وَحِينَئِذٍ لَا إِشْكَالَ بِالْقَضَايَا الَّتِي مَحْمُولَاتُهَا مُنَافِيَةٌ لِلْوُجُودِ، نَحْوُ: «شَرِيكُ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ»، وَ«اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ مُحَالٌ»، وَ«الْمَجْهُولُ الْمُطْلَقُ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ»، وَ«الْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ يُقَابِلُ الْمَوْجُودَ الْمُطْلَقَ».

وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ حَقِيقَةً فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهَا سَوَالِبُ، وَلَا رَيْبَ أَنَّهُ تَحَكُّمٌ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهَا مُوجِبَاتٌ، لَا تَقْتَضِي إِلَّا تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ حَالَ الْحُكْمِ، كَمَا فِي السَّوَالِبِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ، وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ يُصَادِمُ الْبَدَاهَةَ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ الْفَرْضِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ الْوُجُودِ، كَأَنَّهُ قَالَ مَثَلًا: مَا يُتَصَوَّرُ بِعِنْوَانِ شَرِيكِ الْبَارِي، وَيُفْرَضُ صِدْقُهُ عَلَيْهِ مُمْتَنِعٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

وَلَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الصِّفَةِ أَزْيَدَ مِنْ ثُبُوتِ الْمَوْصُوفِ؛ فَإِنَّ الِامْتِنَاعَ مُتَحَقِّقٌ وَثَابِتٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، بِخِلَافِ الْأَفْرَادِ، فَتَدَبَّرْ.

الثَّالِثَةُ: الِاتِّصَافُ الِانْضِمَامِيُّ يَسْتَدْعِي تَحَقُّقَ الْحَاشِيَتَيْنِ فِي ظَرْفِ الِاتِّصَافِ، بِخِلَافِ الِانْتِزَاعِيِّ، يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الْمَوْصُوفِ فَقَطْ، فَمُطْلَقُ الِاتِّصَافِ لَا يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الصِّفَةِ فِي ظَرْفِهِ. أَمَّا مُطْلَقُ الثُّبُوتِ فَضَرُورِيٌّ؛ فَإِنَّ مَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا لِشَيْءٍ. وَالِاتِّصَافُ لَيْسَ مُتَحَقِّقًا فِي الْخَارِجِ، حَتَّى يَلْزَمَ تَحَقُّقُ الصِّفَةِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ نِسْبَةٌ، وَكُلُّ نِسْبَةٍ تَحَقُّقُهَا فَرْعُ تَحَقُّقِ الْمُنْتَسِبَيْنِ، بَلْ هُوَ مُتَحَقِّقٌ فِي الذِّهْنِ، وَإِنْ كَانَ فِي الِانْضِمَامِيِّ الْخَارِجِيِّ الْمَوْصُوفِ مُتَّحِدًا مَعَ الصِّفَةِ فِي الْأَعْيَانِ، كَالْجِسْمِ وَالْأَبْيَضِ، وَفِي الِانْتِزَاعِيِّ الْخَارِجِيِّ مُتَّحِدًا بِحَسَبِ الْأَعْيَانِ، كَالسَّمَاءِ وَالْفَوْقِيَّةِ.

الرَّابِعَةُ: إِنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ اخْتَرَعُوا قَضِيَّةً سَمَّوْهَا سَالِبَةَ الْمَحْمُولِ، وَفَرَّقُوا بِأَنْ فِي السَّالِبَةِ يَتَصَوَّرُ الطَّرَفَانِ وَيُحْكَمُ بِالسَّلْبِ، وَفِي السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ يُرْجَعُ وَيُحْمَلُ ذَلِكَ السَّلْبُ عَلَى الْمَوْضُوعِ. وَحَكَمُوا بِأَنَّ صِدْقَ الْإِيجَابِ فِيهَا لَا يَسْتَدْعِي الْوُجُودَ، كَالسَّلْبِ لَا يَسْتَدْعِيهِ، بَلْ السَّلْبُ يَسْتَدْعِيهِ كَالْإِيجَابِ الْمُحَصَّلِ، وَقَرِيحَتُكَ حَاكِمَةٌ بِأَنَّ الرَّبْطَ الْإِيجَابِيَّ مُطْلَقًا يَقْتَضِي الْوُجُودَ. وَمِنْ ثَمَّ قَالَ: الْحَقُّ إِنَّهَا قَضِيَّةٌ ذِهْنِيَّةٌ، وَجَمِيعُ الْمَفْهُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا، فَبَيْنَهَا وَبَيْنَ السَّالِبَةِ تَلَازُمٌ بِحَسَبِ الصِّدْقِ. وَفِيهِ مَا فِيهِ.

وَإِذَا حَقَّقْتَ الْإِيجَابَ الْكُلِّيَّ فَقِسْ عَلَيْهِ سَائِرَ الْمَحْصُورَاتِ.

ثُمَّ قَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءًا فِي طَرَفٍ، فَسُمِّيَتْ مَعْدُولَةً، وَهِيَ مَعْدُولَةُ الْمَوْضُوعِ، أَوْ مَعْدُولَةُ الْمَحْمُولِ، أَوْ مَعْدُولَةُ الطَّرَفَيْنِ. وَإِلاَّ فَمُحَصَّلَةٌ. وَ«زَيْدٌ أَعْمَى» مَعْدُولَةٌ مَعْقُولَةٌ، وَمُحَصَّلَةٌ مَلْفُوظَةٌ. وَقَدْ يُخَصُّ اسْمُ الْمُوجَبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ، وَالسَّالِبَةُ بِالْبَسِيطَةِ، وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ الْمُوجَبَةِ الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ، وَيَتَأَخَّرُ فِيهَا الرَّابِطُ عَنْ لَفْظِ السَّلْبِ لَفْظًا، أَوْ تَقْدِيرًا. وَفِي الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ رَابِطَانِ، وَالسَّلْبُ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَهُمَا.

كُلُّ نِسْبَةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ إِمَّا وَاجِبَةٌ، أَوْ مُمْتَنِعَةٌ، أَوْ مُمْكِنَةٌ، وَتِلْكَ الْكَيْفِيَّاتُ الْمَوَادُّ، وَالدَّالُّ عَلَيْهَا الْجِهَةُ، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا يُسَمَّى مُوَجَّهَةً وَرُبَاعِيَّةً، بَسِيطَةً إِنْ كَانَتْ حَقِيقَتُهَا إِيجَابًا فَقَطْ أَوْ سَلْبًا فَقَطْ، وَمُرَكَّبَةً إِنْ كَانَتْ مُلْتَئِمَةً مِنْهُمَا، وَالْعِبْرَةُ فِي التَّسْمِيَةِ لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ، وَإِلَّا فَمُطْلَقَةٌ وَمُهْمَلَةٌ مِنْ حَيْثُ الْجِهَةُ، وَهِيَ إِنْ وَافَقَتِ الْمَادَّةَ صَدَقَتِ الْقَضِيَّةُ، وَإِلَّا كَذَبَتْ.

وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمَوَادَّ الْحِكَمِيَّةَ هِيَ الْجِهَاتُ الْمَنْطِقِيَّةُ، وَقِيلَ: إِنَّهَا غَيْرُهَا،

وَإِلاَّ لَكَانَتْ لَوَازِمُ الْمَاهِيَّةِ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا. وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ فُرِّقَ بَيْنَ وُجُوبِ الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ، وَبَيْنَ وُجُوبِ الثُّبُوتِ لِغَيْرِهِ، وَالأَوَّلُ مُحَالٌ غَيْرُ لاَزِمٍ، وَالثَّانِي لاَزِمٌ غَيْرُ مُحَالٍ.

هَذَا عَلَى رَأْيِ الْقُدَمَاءِ، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْمُحْدَثِينَ فَالْمَادَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ كَيْفِيَّةٍ كَانَتْ لِلنِّسْبَةِ، كَدَوَامٍ وَتَوْقِيتٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَتِ الْمُوَجَّهَاتُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ.

فَهِيَ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِاسْتِحَالَةِ انْفِكَاكِ النِّسْبَةِ مُطْلَقًا فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَا دَامَ الْوَصْفُ فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ بِعَدَمِ انْفِكَاكِهَا مُطْلَقًا فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَا دَامَ الْوَصْفُ فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِعَدَمِ اسْتِحَالَتِهَا فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِعَدَمِ اسْتِحَالَةِ الطَّرَفَيْنِ فَمُمْكِنَةٌ خَاصَّةٌ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الإِيجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا إِلَّا فِي اللَّفْظِ.

وَقَدِ اعْتُبِرَ تَقْيِيدُ الْعَامَّتَيْنِ وَالْوَقْتِيَّتَيْنِ الْمُطْلَقَتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، فَتُسَمَّى الْمَشْرُوطَةَ الْخَاصَّةَ وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ، وَتَقْيِيدُ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّاضَرُورَةِ أَوِ اللَّادَوَامِ الذَّاتِيَّيْنِ، فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّاضَرُورِيَّةَ وَالْوُجُودِيَّةَ اللَّادَائِمَةَ، وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الإِسْكَنْدَرِيَّةُ.

تَكْمِلَةٌ

فِيهَا مَبَاحِثُ، الأَوَّلُ: اشْتَهَرَ تَعْرِيفُ الضَّرُورِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ بِأَنَّهَا الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ، مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ

مَوْجُودًا. وَفِيهِ شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَحْمُولُ هُوَ الْوُجُودُ لَزِمَ عَدَمُ مُنَافَاةِ الضَّرُورَةِ لِلْإِمْكَانِ الْخَاصِّ.

وَأُجِيبَ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الضَّرُورَةِ فِي زَمَانِ الْوُجُودِ وَبَيْنَهَا بِشَرْطِ الْوُجُودِ، وَأُورِدَ أَنَّهُ يَلْزَمُ حَصْرُهَا فِي الْأَزَلِيَّةِ الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ أَزَلًا وَأَبَدًا، فَلَا تَكُونُ أَعَمَّ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجِبْ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ لَمْ يَجِبْ لَهُ شَيْءٌ فِي وَقْتِ وُجُودِهِ، وَنُوقِضَ بِثُبُوتِ الذَّاتِيَّاتِ؛ فَإِنَّهُ ضَرُورِيٌّ لِلذَّاتِ دَائِمًا لَا بِشَرْطِ الْوُجُودِ، وَإِلَّا لَكَانَتْ حَيَوَانِيَّةُ الْإِنْسَانِ - مَثَلًا - مَجْعُولَةً، فَافْهَمْ.

الثَّانِي: السَّلْبُ مَا دَامَ الْوُجُودُ لَا يَصْدُقُ بِدُونِهِ، فَلَا تَكُونُ السَّالِبَةُ أَعَمَّ، وَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ «لَا شَيْءَ مِنَ الْعَنْقَاءِ بِإِنْسَانٍ بِالضَّرُورَةِ».

وَأُجِيبَ بِأَنَّ مَا دَامَ ظَرْفٌ لِلثُّبُوتِ الَّذِي يَتَضَمَّنُهُ السَّلْبُ، وَحِينَئِذٍ يَجُوزُ صِدْقُهَا بِانْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ وَبِانْتِفَاءِ الْمَحْمُولِ، إِمَّا فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ أَوْ بَعْضِهَا، نَحْوُ «لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُورَةِ». وَفِيهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ لَا يُنَافِيَ الْإِمْكَانَ؛ فَإِنَّ كُلَّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالْفِعْلِ صَادِقٌ، فَيَصْدُقُ بِالْإِمْكَانِ، وَيَبْطُلُ مَا قَالُوا: إِنَّ السَّالِبَةَ الضَّرُورِيَّةَ الْأَزَلِيَّةَ وَالْمُطْلَقَةَ مُتَسَاوِيَتَانِ؛ فَإِنَّ سَلْبَ الْأَعَمِّ أَخَصُّ مِنْ سَلْبِ الْأَخَصِّ. وَبِالْجُمْلَةِ يَلْزَمُ مَفَاسِدُ غَيْرُ عَدِيدَةٍ لَا تَخْفَى عَلَى الْمُتَدَرِّبِ. وَغَايَةُ مَا يُجَابُ بِهِ: أَنَّ الْوُجُودَ أَعَمُّ مِنَ الْمُحَقَّقِ وَالْمُقَدَّرِ، وَفِيهِ مَا فِيهِ.

الثَّانِي: الْمَشْهُورُ فِي تَعْرِيفِ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ مَا حُكِمَ فِيهَا بِدَوَامِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يُفَارِقَ الدَّوَامُ الذَّاتِيُّ الْإِطْلَاقَ الْعَامَّ فِي قَضِيَّةٍ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ، فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَنَاقُضٌ. قِيلَ فِي حَلِّهِ: الْمُتَبَادَرُ مِنَ التَّعْرِيفِ أَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ مُغَايِرًا لِلْوُجُودِ، فَلَيْسَ

هُنَاكَ دَوَامٌ ذَاتِيٌّ.

أَقُولُ: «الْعَقْلُ الْفَعَّالُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ بِالْفِعْلِ» كَاذِبٌ، فَيَلْزَمُ صِدْقُ نَقِيضِهِ، وَهُوَ دَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ.

الثَّالِثُ: الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ تَارَةً تُؤْخَذُ بِمَعْنَى ضَرُورَةِ النِّسْبَةِ بِشَرْطِ الْوَصْفِ الْعِنْوَانِيِّ، وَأُخْرَى بِمَعْنَى ضَرُورَتِهَا فِي جَمِيعِ أَوْقَاتِ الْوَصْفِ، وَفِي الْأَوَّلِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلْوَصْفِ مَدْخَلٌ فِي الضَّرُورَةِ، بِخِلَافِ الثَّانِي، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ.

الرَّابِعُ: ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْمُمْكِنَةَ الْعَامَّةَ لَيْسَتْ قَضِيَّةً بِالْفِعْلِ؛ لِعَدَمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُكْمِ، فَلَيْسَتْ مُوَجَّهَةً، وَذَلِكَ خَطَأٌ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِمْكَانَ كَيْفِيَّةُ النِّسْبَةِ، وَأَصْلُ النِّسْبَةِ الثُّبُوتُ. نَعَمْ، ذَلِكَ أَضْعَفُ الْمَدَارِجِ، وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: الْوُجُوبُ وَالِامْتِنَاعُ دَالَّةٌ عَلَى وَثَاقَةِ الرَّابِطِ، وَالْإِمْكَانُ عَلَى ضَعْفِهَا، فَالثُّبُوتُ بِطَرِيقِ الْإِمْكَانِ نَحْوٌ مِنَ الثُّبُوتِ مُطْلَقًا.

غَايَةُ الْأَمْرِ: الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ هُوَ الْوُقُوعُ عَلَى نَهْجِ الْفِعْلِيَّةِ، وَذَلِكَ لَا يَضُرُّ فِي عُمُومِهِ، كَمَا قَالُوا فِي الْوُجُودِ، وَإِذَا كَانَتِ الْمُمْكِنَةُ مُوَجَّهَةً فَالْمُطْلَقَةُ بِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى.

الْخَامِسُ: اللَّادَوَامُ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ، وَاللَّاضَرُورَةُ إِلَى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَتَيِ الْكَيْفِيَّةِ وَمُوَافِقَتَيِ الْكَمِّيَّةِ لِمَا قُيِّدَ بِهِمَا؛ لِأَنَّهُمَا رَافِعَانِ لِلنِّسْبَةِ، مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ، فَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ؛ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ فِي وَحْدَتِهَا وَتَعَدُّدِهَا بِوَحْدَةِ الْحُكْمِ وَتَعَدُّدِهِ، وَتَعَدُّدُهُ إِمَّا بِاخْتِلَافِهِ كَيْفًا أَوْ مَوْضُوعًا أَوْ مَحْمُولًا، لَا رَابِعَ لَهَا.

السَّادِسُ: النِّسَبُ الْأَرْبَعُ فِي الْمُفْرَدَاتِ بِحَسَبِ الصِّدْقِ عَلَى شَيْءٍ، وَفِي

الْقَضَايَا لَا يُتَصَوَّرُ؛ لِأَنَّهَا لَا تُحْمَلُ، وَإِنَّمَا هِيَ فِيهَا بِحَسَبِ صِدْقِهَا فِي الْوَاقِعِ.

ثُمَّ الْمَنْظُورُ فِي النِّسْبَةِ مَا يُحْكَمُ بِهِ مَفْهُومَاتُهَا فِي بَادِئِ الرَّأْيِ، أَمَّا بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَى الْأُصُولِ الدَّقِيقَةِ الَّتِي بُرْهِنَ عَلَيْهَا فِي الْفَلْسَفَةِ فَذَلِكَ مَرْتَبَةٌ بَعْدَ تَحْصِيلِ هَذَا الْفَنِّ. وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ الضَّرُورِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ أَخَصُّ مُطْلَقًا مِنَ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ، وَحِينَئِذٍ لَا يُسْتَصْعَبُ عَلَيْكَ اسْتِخْرَاجُ النِّسَبِ بَيْنَ الْمُوَجَّهَاتِ الْمَذْكُورَةِ، وَلَوِ اسْتَقْرَيْتَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمُمْكِنَةَ الْعَامَّةَ أَعَمُّ الْقَضَايَا، وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ أَعَمُّ الْمُرَكَّبَاتِ. أَوْ عَدَمُ وُقُوعِ جَانِبِ الْأَصْلِ، وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ أَعَمُّ الْفِعْلِيَّاتِ، وَالضَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ أَخَصُّ الْبَسَائِطِ، وَالْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ أَخَصُّ الْمُرَكَّبَاتِ، عَلَى وَجْهٍ

فَصْلٌ

الشَّرْطِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى لُزُومًا، أَوِ اتِّفَاقًا، أَوْ إِطْلَاقًا فَمُتَّصِلَةٌ لُزُومِيَّةٌ، أَوِ اتِّفَاقِيَّةٌ، أَوْ مُطْلَقَةٌ. وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ صِدْقًا وَكَذِبًا مَعًا، أَوْ صِدْقًا فَقَطْ، أَوْ كَذِبًا فَقَطْ عِنَادًا، أَوِ اتِّفَاقًا، أَوْ إِطْلَاقًا فَمُنْفَصِلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ، أَوْ مَانِعَةُ الْجَمْعِ، أَوْ مَانِعَةُ الْخُلُوِّ، عِنَادِيَّةٌ، أَوِ اتِّفَاقِيَّةٌ، أَوْ مُطْلَقَةٌ.

وَرُبَّمَا يُعْتَبَرُ فِي مَانِعَتَيِ الْجَمْعِ وَالْخُلُوِّ التَّنَافِي فِي الصِّدْقِ أَوْ فِي الْكَذِبِ مُطْلَقًا، وَبِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونَانِ أَعَمَّ. وَهَذِهِ كُلُّهَا حَقَائِقُ الْمُوجَبَاتِ، أَمَّا سَوَالِبُهَا فَرَفْعُ إِيجَابَاتِهَا، فَالسَّالِبَةُ اللُّزُومِيَّةُ مَا يُحْكَمُ فِيهَا بِسَلْبِ اللُّزُومِ، لَا بِلُزُومِ السَّلْبِ، وَعَلَى هَذَا فَقِسْ. ثُمَّ الْحُكْمُ فِيهَا إِنْ كَانَ عَلَى تَقْدِيرٍ مُعَيَّنٍ فَمَخْصُوصَةٌ، وَإِلَّا،

فَإِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ أَوْ بَعْضِهَا فَمَحْصُورَةٌ، كُلِّيَّةٌ، أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَإِلَّا فَمُهْمَلَةٌ، وَالطَّبِيعِيَّةُ هَهُنَا غَيْرُ مَعْقُولَةٍ.

وَسُورُ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ «مَتَى» وَ«مَهْمَا» وَ«كُلَّمَا»، وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ «دَائِمًا»، وَسُورُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِيهِمَا «لَيْسَ أَلْبَتَّةَ»، وَسُورُ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ يَكُونُ»، وَسُورُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ لاَ يَكُونُ»، وَبِإِدْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ، وَإِطْلَاقُ «لَوْ وَ«إِنْ» وَ«إِذَا» وَ«أَوْ» وَ«إِمَّا» لِلْإِهْمَالِ. قَالَ الشَّيْخُ: «إِنْ» شَدِيدُ الدَّلَالَةِ عَلَى اللُّزُومِ، وَ«مَتَى» ضَعِيفُهَا، وَ«إِذَا» كَالْمُتَوَسِّطِ، وَفِيهِ نَظَرٌ.

وَأَطْرَافُ الشَّرْطِيَّةِ لاَ حُكْمَ فِيهَا الآنَ، وَلاَ يَلْزَمُ قَبْلَهُ، وَلاَ يَلْزَمُ بَعْدَ التَّحْلِيلِ. وَمِنْ ثَمَّ كَانَ مَنَاطُ صِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ وَكَذِبِهَا هُوَ الْحُكْمُ بِالِاتِّصَالِ وَالِانْفِصَالِ، كَالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ. نَعَمْ، يَكُونُ شَبِيهَةً بِحَمْلِيَّتَيْنِ أَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ. وَتَلَازُمُ الشَّرْطِيَّاتِ وَتَعَانُدُهَا مَعَ قِلَّةِ جَدْوَاهَا مَبْسُوطٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ.

تَتِمَّةٌ: فِيهَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: قَدِ اشْتَهَرَ بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ، أَوْ كِلَاهُمَا مَعْلُولَيْ عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ، كَالْمُتَضَايِفَيْنِ، وَذَلِكَ مِمَّا لاَ دَلِيلَ عَلَيْهِ، بَلْ يُسْتَدَلُّ عَلَى بُطْلَانِهِ بِأَنَّ عَدَمَ عَدَمِ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُتَلَازِمٌ لِوُجُودِهِ، وَإِذَا كَانَ عَدَمُ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ فَعَدَمُ ذَلِكَ الْعَدَمِ غَيْرُ مُسْتَنِدٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ؛ لِأَنَّ أَحَدَ النَّقِيضَيْنِ إِذَا كَانَ مُمْتَنِعًا كَانَ النَّقِيضُ الْآخَرُ ضَرُورِيًّا، وَبُيِّنَ فِي الْحِكْمَةِ أَنَّ وُجُودَهُ غَيْرُ مُعَلَّلٍ، فَبَيْنَ الْوُجُودِ وَعَدَمِ الْعَدَمِ تَلَازُمٌ بِلَا عِلِّيَّةٍ فَتَدَبَّرْ.

الثَّانِي: اخْتُلِفَ فِي اسْتِلْزَامِ الْمُقَدَّمِ الْمُحَالِ لِلتَّالِي فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ مُطْلَقًا، وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ إِذَا كَانَ التَّالِي صَادِقًا، وَعَلَيْهِ يَدُلُّ كَلَامُ الرَّئِيسِ، وَمِنْ هَهُنَا قَالَ: إِنَّ ارْتِفَاعَ النَّقِيضَيْنِ مُسْتَلْزِمٌ لِاجْتِمَاعِهِمَا، وَأَنَّهُ لَا لُزُومَ فِي «إِنْ كَانَ الْخَمْسَةُ زَوْجًا فَهِيَ عَدَدٌ» بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ، وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الِاسْتِلْزَامَ ثَابِتٌ إِذَا كَانَ التَّالِي جُزْءً لِلْمُقَدَّمِ، وَذَلِكَ تَحَكُّمٌ.

وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ ثَابِتٌ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةٌ، وَهُوَ الْأَشْهَرُ، وَمِنْ ثَمَّ قَالَ: إِنَّ الْمُقَدَّمَ الْمُحَالَ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ مُنَافِيًا لِلتَّالِي؛ فَإِنَّ الْمُنَافَاةَ تُصَحِّحُ الِانْفِكَاكَ، وَالْمُلَازَمَةَ تَمْنَعُهُ. وَفِيهِ: أَنَّ حَاصِلَ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى لُزُومِيَّتَيْنِ مُوجَبَتَيْنِ، تَالِي أَحَدِهِمَا نَقِيضُ تَالِي الْأُخْرَى، وَالْخَصْمُ لَا يُسَلِّمُ الْمُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهُ لَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ بِاسْتِلْزَامِ مُحَالٍ مُحَالًا أَوْ مُمْكِنًا أَصْلًا. نَعَمْ، التَّجْوِيزُ لَا حَجْرَ فِيهِ، وَهُوَ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ فِي عَالَمِ الْوَاقِعِ، وَإِذَا كَانَ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْهُ لَمْ يَكُنْ تَحْتَ حُكْمِهِ، وَمُجَرَّدُ فَرْضِهِ لَهُ مِنْهُ لَا يُجْدِي فِي جَرَيَانِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَبَقَاءُ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي عَالَمِ التَّقْدِيرِ مَشْكُوكٌ.

الثَّالِثُ: الرَّئِيسُ قَيَّدَ الْمَقَادِيرَ وَالْأَوْضَاعَ فِي تَفْسِيرِ الْكُلِّيَّةِ بِالَّتِي يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمُقَدَّمِ، وَإِنْ كَانَتْ مُحَالَةً فِي أَنْفُسِهَا، وَبَيَّنَ بِأَنَّهُ لَوْ عَمَّمْنَا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ كُلِّيَّةٌ أَصْلًا؛ فَإِنَّهُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِي، أَوْ مَعَ وُجُودِهِ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّالِيَ، وَلَا يُنَافِيهِ.

وَأُورِدَ بِأَنَّ الْمُحَالَ جَازَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضَيْنِ، وَأَنْ يُعَانِدَهُمَا، فَلَا نُسَلِّمُ عَدَمَ الصِّدْقِ. وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ لَمْ يَحْصُلِ الْجَزْمُ بِصِدْقِهَا؛ فَإِنَّ الْإِمْكَانَ لَا

يُفِيدُ الْوُجُوبَ. أَقُولُ: يَجِبُ التَّقْيِيدُ بِالْمُمْكِنَاتِ فِي أَنْفُسِهَا، فَافْهَمْ.

الرَّابِعُ: الاِتِّفَاقِيَّةُ قَدِ اعْتُبِرَ فِيهَا صِدْقُ الطَّرَفَيْنِ، وَقَدْ يُكْتَفَى فِيهَا بِصِدْقِ التَّالِي فَقَطْ، فَيَجُوزُ تَرَكُّبُهَا مِنْ مُقَدَّمٍ مُحَالٍ وَتَالٍ صَادِقٍ؛ فَإِنَّ الصَّادِقَ فِي نَفْسِ الأَمْرِ بَاقٍ عَلَى فَرْضِ كُلِّ مُحَالٍ صَرَّحَ بِهِ الرَّئِيسُ.

وَالْحَقُّ أَنَّ التَّالِيَ لَوْ كَانَ مُنَافِيًا لِلْمُقَدَّمِ لَمْ تَصْدُقِ الاِتِّفَاقِيَّةُ، وَإِلَّا أَمْكَنَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ، وَتُسَمَّى الأُولَى اتِّفَاقِيَّةً خَاصَّةً، وَالثَّانِيَةُ اتِّفَاقِيَّةً عَامَّةً، قِيلَ: إِنَّ الاِتِّفَاقِيَّاتِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى الْعَلَاقَةِ؛ لِأَنَّ الْمَعِيَّةَ مُمْكِنَةٌ، فَلَهَا عِلَّةٌ، وَالْفَرْقُ أَنَّهَا فِي اللُّزُومِيَّاتِ مَشْعُورٌ بِهَا، بِخِلَافِ الاِتِّفَاقِيَّاتِ. وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِجَوَازِ أَنْ تَكُونَ اتِّفَاقِيَّةً، وَمُطْلَقُ الْعِلِّيَّةِ لَا يَسْتَوْجِبُ الاِرْتِبَاطَ إِذَا كَانَتْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ.

الْخَامِسُ: قَالُوا الاِنْفِصَالُ الْحَقِيقِيُّ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بَيْنَ جُزْئَيْنِ، بِخِلَافِ مَانِعَةِ الْجَمْعِ، وَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ. وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ إِلَى أَنَّ الاِنْفِصَالَ مُطْلَقًا لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا مِنِ اثْنَيْنِ لَا أَزْيَدَ وَلَا أَنْقَصَ، وَمِثْلُ كُلِّ مَفْهُومٍ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمْكِنٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ. مُرَكَّبٌ مِنْ حَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ، وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ مُطْلَقًا يُمْكِنُ تَرْكِيبُهُ مِنْ أَجْزَاءٍ فَوْقَ اثْنَيْنِ، وَالْحَقُّ هُوَ الثَّانِي؛ لِأَنَّ الاِنْفِصَالَ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ، وَالنِّسْبَةُ الْوَاحِدَةُ لَا تُتَصَوَّرُ إِلَّا بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَمَا قِيلَ إِنَّ فِيهِ مُصَادَرَةً، لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ أَنَّ كُلَّ نِسْبَةٍ وَاحِدَةٍ انْفِصَالِيَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا، فَهُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ، وَإِلَّا فَلَا يَنْفَعُ، فَمَدْفُوعٌ بِمَا يُدْفَعُ بِهِ لُزُومُهَا فِي كُبْرَى الأَوَّلِ، فَتَأَمَّلْ.

فَالْحَقِيقِيَّةُ لَا تَتَرَكَّبُ إِلَّا مِنْ قَضِيَّةٍ وَنَقِيضِهَا أَوْ مُسَاوِيهِ، وَمَانِعَةُ الْجَمْعِ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَخَصُّ مِنْ نَقِيضِهَا، وَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَعَمُّ مِنْ نَقِيضِهَا، هَذَا.

السَّادِسُ: أَنَّ مِنْهُمْ مَنِ ادَّعَى اللُّزُومَ الْجُزْئِيَّ بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ، حَتَّى النَّقِيضَيْنِ، فَلَا يَصْدُقُ السَّالِبَةُ اللُّزُومِيَّةُ، بَلِ الْمُوجَبَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، بَلِ الِاتِّفَاقِيَّةُ الْكُلِّيَّاتُ، وَبُرْهِنَ عَلَيْهِ بِالشَّكْلِ الثَّالِثِ، وَهُوَ كُلَّمَا تَحَقَّقَ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ تَحَقَّقَ أَحَدُهُمَا، وَكُلَّمَا تَحَقَّقَ الْمَجْمُوعُ تَحَقَّقَ الْآخَرُ، بَلْ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ بِعَكْسِ الصُّغْرَى، فَرَامَ التَّفَصِّيَ عَنْهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، بِأَنَّ الْمَجْمُوعَ إِنَّمَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ لَوْ كَانَ لِكُلٍّ مِنَ الْأَجْزَاءِ مَدْخَلٌ فِي الِاقْتِضَاءِ، وَمِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ الْجُزْءَ الْآخَرَ لَا دَخْلَ لَهُ فِيهِ، بَلْ يَجْرِي مَجْرَى الْحَشْوِ.

وَفِيهِ: أَنَّ اللُّزُومَ لَا يَقْتَضِي الِاقْتِضَاءَ وَالتَّأْثِيرَ، فَإِنَّهُ امْتِنَاعُ الِانْفِكَاكِ، فَارْتِبَاطُ الْأَمْرَيْنِ بِهَذَا النَّمَطِ كَافٍ فِيهِ.

قَالَ الشَّيْخُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِي يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ التَّالِي، فَقَالَ بِاسْتِلْزَامِ الْمَجْمُوعِ الْجُزْءَ. وَبَعْضُهُمْ بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ تِلْكَ الْكُلِّيَّةَ؛ لِجَوَازِ اسْتِحَالَةِ الْمَجْمُوعِ، فَعَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ يَنْفَكُّ عَنِ الْجُزْءِ، وَهُوَ الْحَقُّ.

بَقِيَ شَيْءٌ، وَهُوَ أَنَّا نَدَّعِي ذَلِكَ اللُّزُومَ بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ وَاقِعِيَّيْنِ، وَنُبَرْهِنُ عَلَيْهِ بِأَخْذِ تِلْكَ الْكُلِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ التَّقَادِيرِ الْوَاقِعِيَّةِ، فَبَطَلَ الِاتِّفَاقِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ الْخَاصَّةُ، فَتَأَمَّلْ.

فَصْلٌ

كُلُّ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا رَفْعُ الْآخَرِ فَهُمَا نَقِيضَانِ، وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ التَّنَاقُضَ مِنَ النِّسَبِ الْمُتَكَرِّرَةِ، وَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ نَقِيضًا وَاحِدًا. وَمَا قِيلَ: إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ لَا نَقَائِضَ لَهَا فَهُوَ بِمَعْنًى آخَرَ.

وَهٰهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّا إِذَا أَخَذْنَا جَمِيعَ الْمَفْهُومَاتِ بِحَيْثُ لَا يَشُذُّ عَنْهُ شَيْءٌ، فَرَفْعُهُ نَقِيضُهُ، وَذَلِكَ دَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ؛ فَالْجُزْءُ نَقِيضُ الْكُلِّ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَمِثْلُهُ يُورَدُ عَلَى تَغَايُرِ النِّسْبَةِ لِلْمُنْتَسِبَيْنِ. وَحَلُّهُ: أَنَّ اعْتِبَارَ الْمَفْهُومَاتِ لَا يَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ، وَعَدَمُ الزِّيَادَةِ يَقْتَضِي الْوُقُوفَ إِلَى حَدٍّ، فَأَخْذُ الْجَمِيعِ كَذَلِكَ اعْتِبَارٌ لِلْمُتَنَافِيَيْنِ، فَتَدَبَّرْ.

وَتَنَاقُضُ الْقَضِيَّتَيْنِ اخْتِلَافُهُمَا، بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِدْقُ كُلٍّ كَذِبَ الْأُخْرَى، وَبِالْعَكْسِ، وَذَلِكَ بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ إِذَا كَانَ رَفْعَهُ بِعَيْنِهِ، فَلَا بُدَّ مِنِ اتِّحَادِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ، وَحَصَرُوهُ فِي الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ، وَبَعْضُهُمْ أَدْرَجَ بَعْضَهَا فِي بَعْضٍ.

وَهٰهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّ الْإِيجَابَ نَقِيضُ السَّلْبِ، وَمَنْ أَنْكَرَهُ فَخَرَقَ الْإِجْمَاعَ. وَسَلْبُ السَّلْبِ أَيْضًا رَفْعُهُ، فَلِشَيْءٍ وَاحِدٍ نَقِيضَانِ، وَمَنْ تَثَبَّتَ بِالْعَيْنِيَّةِ فَقَدْ أَخْطَأَ؛ فَإِنَّ تَغَايُرَ الْمَفْهُومِ ضَرُورِيٌّ، وَهُوَ حَسْبِي.

وَنِعْمَ الْحَلُّ: إِنَّ السَّلْبَ لَا يُضَافُ حَقِيقَةً إِلَّا إِلَى الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ، فَسَلْبُ السَّلْبِ رَفْعُ وُجُودِ السَّلْبِ، وَهُوَ إِمَّا فِي قُوَّةِ الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ الْمَوْضُوعِ، أَوِ الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ، فَسَلْبُ السَّلْبِ السَّالِبَةِ نَقِيضُ الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ، لَا السَّالِبَةُ الْمُحَصَّلَةُ، فَتَفَكَّرْ وَتَشَكَّرْ.

ثُمَّ يَخْتَلِفَانِ كَمًّا؛ لِكَذِبِ الْكُلِّيَّتَيْنِ، وَصِدْقِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ، وَجِهَةً؛ فَإِنَّ رَفْعَ كَيْفِيَّةٍ كَيْفِيَّةٌ أُخْرَى. وَمَنْ أَثْبَتَهُ بَيْنَ الْمُطْلَقَتَيْنِ الْوَقْتِيَّتَيْنِ تَخْيِيلًا بِأَنَّهُمَا كَالشَّخْصِيَّةِ فَقَدْ غَلِطَ؛ فَإِنَّ الثُّبُوتَ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ يَجُوزُ رَفْعُهُ بِرَفْعِ الْوَقْتِ، فَالنَّقِيضُ لِلضَّرُورِيَّةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ الْمُطْلَقَةِ

الْمُنْتَشِرَةِ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ فِي وَقْتٍ مَّا، وَلِلْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوَصْفِيَّةِ، وَلِلْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ الْوَصْفِيَّةِ، وَلِلْوَقْتِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الْوَقْتِيَّةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوَقْتِيَّةِ، وَلِلْمُنْتَشِرَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الدَّائِمَةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْمُنْتَشِرَةِ. كَذَا قَالُوا، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا كَانَ الظَّرْفُ فِي سَوَالِبِ هَذِهِ الْمُوَجَّهَاتِ ظَرْفًا لِلْمَرْفُوعِ، لَا لِلرَّفْعِ.

وَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ، وَرَفْعُ الْمُتَعَدِّدَةِ مُتَعَدِّدٌ، وَهُوَ رَفْعُ أَحَدِ الْجُزْئَيْنِ عَلَى سَبِيلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ، وَالْكُلِّيَّةُ مِنْهَا لَا تَتَفَاوَتُ عِنْدَ التَّحْلِيلِ وَالتَّرْكِيبِ، فَنَقِيضُهَا مَانِعَةُ الْخُلُوِّ مُرَكَّبَةٌ مِنْ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ. وَإِذَا أُرِيدَ مِنَ النَّقِيضِ هَهُنَا أَعَمَّ مِنَ الصَّرِيحِ وَاللَّازِمِ الْمُسَاوِي فَلَا يُسْتَبْعَدُ فِي كَوْنِهِ شَرْطِيَّةً أَوْ مُوجَبَةً، بِخِلَافِ الْجُزْئِيَّةِ؛ فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا وَاحِدٌ، فَالْجُزْئِيَّتَانِ أَعَمُّ، وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ أَخَصُّ مِنْ نَقِيضِ الْأَخَصِّ.

فَالطَّرِيقُ هُنَاكَ أَنْ تُرَدِّدَ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْمَوْضُوعِ، فَهِيَ قَضِيَّةٌ حَمْلِيَّةٌ مَرْدُودَةُ الْمَحْمُولِ.

وَبَعْدَ اطِّلَاعِكَ عَلَى حَقَائِقِ الْمُرَكَّبَاتِ، وَنَقَائِضِ الْبَسَائِطِ تَتَمَكَّنُ مِنِ اسْتِخْرَاجِ التَّفَاصِيلِ. وَفِي الشَّرْطِيَّاتِ بَعْدَ الِاخْتِلَافِ كَيْفًا وَكَمًّا يَجِبُ الِاتِّحَادُ فِي الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ، فَافْهَمْ.

فَصْلٌ

الْعَكْسُ الْمُسْتَقِيمُ وَالْمُسْتَوِي تَبْدِيلُ طَرَفَيِ الْقَضِيَّةِ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، وَرُبَّمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقَضِيَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنْهُ، إِذَا كَانَ أَخَصَّ لَازِمٍ.

وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا، بِالْخُلْفِ، وَهُوَ هَهُنَا ضَمُّ نَقِيضِ الْعَكْسِ مَعَ الْأَصْلِ، فَيُنْتِجُ الْمُحَالَ، فَصِدْقُ النَّقِيضِ مَعَ الْأَصْلِ مُمْتَنِعٌ، فَيَجِبُ صِدْقُ الْعَكْسِ مَعَهُ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَقَوْلُنَا «لَا شَيْءَ مِنَ الْجِسْمِ بِمُمْتَدٍّ فِي الْجِهَاتِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ» لَوْ أُخِذَتْ خَارِجِيَّةً فَعَكْسُهُ صَادِقٌ بِانْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ، لِبُطْلَانِ لَاتَنَاهِي الْأَبْعَادِ. وَإِنْ أُخِذَتْ حَقِيقِيَّةً مَنَعْنَا صِدْقَهَا؛ لِأَنَّ كُلَّ مُمْتَدٍّ فِي الْجِهَاتِ لَا إِلَى نِهَايَةٍ جِسْمٌ.

وَالْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ، أَوِ الْمُقَدَّمِ، وَالْمُوجَبَةُ مُطْلَقًا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً؛ لِأَنَّ الْإِيجَابَ اجْتِمَاعٌ، وَلَا كُلِّيَّةً؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَحْمُولِ أَوِ التَّالِي، وَقَوْلُنَا «كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا» الْمَحْمُولُ فِيهِ النِّسْبَةُ، فَعَكْسُهُ «بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ»، وَقَوْلُنَا «بَعْضُ النَّوْعِ إِنْسَانٌ» كَاذِبٌ؛ لِصِدْقِ «لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِنَوْعٍ»، وَهُوَ يَنْعَكِسُ إِلَى مَا يُنَاقِضُهُ، وَالسِّرُّ فِيهِ: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ، لَا نَفْسُ مَفْهُومِهِ.

وَلَا عَكْسَ لِلْمُنْفَصِلَاتِ وَالِاتِّفَاقِيَّاتِ؛ لِعَدَمِ الْجَدْوَى.

وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ السَّوَالِبِ الْكُلِّيَّةِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ كَنَفْسِهَا، بِالْخُلْفِ. وَالتَّقْرِيبُ فِي الضَّرُورِيَّةِ أَنَّهُ لَوْلَاهُ لَصَدَقَتِ الْمُمْكِنَةُ، وَصِدْقُ الْإِمْكَانِ مُسْتَلْزِمٌ لِإِمْكَانِ صِدْقِ الْإِطْلَاقِ؛ فَإِنَّا عَنَيْنَا بِالضَّرُورَةِ هَهُنَا الْمَعْنَى الْأَعَمَّ، لَكِنَّ صِدْقَ الْإِطْلَاقِ مُحَالٌ، فَإِمْكَانُهُ مُحَالٌ، فَصِدْقُ الْإِمْكَانِ مُحَالٌ.

وَعَلَى هَذَا فَقِسِ الْبَيَانَ فِي الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْحِينِيَّةِ الْمُمْكِنَةِ إِلَى الْحِينِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ كَنِسْبَةِ الْمُمْكِنَةِ إِلَى الْمُطْلَقَةِ.

وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الضَّرُورِيَّةَ تَنْعَكِسُ دَائِمَةً، وَالْمَشْرُوطَةَ الْعَامَّةَ عُرْفِيَّةً عَامَّةً،

وَاسْتُدِلَّ عَلَى انعِكَاسِ الضَّرُورِيَّةِ دَائِمَةً بِأَنَّا إِذَا قَدَّرْنَا أَنَّ مَرْكُوبَ زَيْدٍ مُنْحَصِرٌ فِي الْفَرَسِ، مَعَ إِمْكَانِهِ لِلْحِمَارِ يَصْدُقُ «لَا شَيْءَ مِنْ مَرْكُوبِ زَيْدٍ بِحِمَارٍ بِالضَّرُورَةِ، مَعَ كَذِبِ عَكْسِهِ الضَّرُورِيِّ. وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْفِكَاكُ الدَّوَامِ عَنِ الضَّرُورَةِ فِي الْكُلِّيَّاتِ.

وَمِنْ هَهُنَا اخْتَلَفُوا فِي انعِكَاسِ الْمُمْكِنَتَيْنِ الْمُوجَبَتَيْنِ، فَمَنْ يَقُولُ بِانعِكَاسِ الضَّرُورِيَّةِ كَنَفْسِهَا يَقُولُ بِانعِكَاسِهِمَا كَذَلِكَ، وَمَنْ لَا فَلَا. ثُمَّ الِاخْتِلَافُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْفَارَابِي فَمُتَّفَقٌ عَلَى انعِكَاسِهِمَا كَنَفْسِهِمَا.

وَهَهُنَا شَكٌّ لِلرَّازِي فِي «الْمُلَخَّصِ»، وَهُوَ: أَنَّ الْكِتَابَةَ مُمْكِنَةٌ لِلْإِنْسَانِ، وَالْمُمْكِنُ مُمْكِنٌ دَائِمًا، وَإِلَّا لَزِمَ الِانْقِلَابُ، فَالسَّلْبُ الدَّائِمُ مُمْكِنٌ، فَلَوْ وَقَعَ مَعَ الِانعِكَاسِ لَصَدَقَ «لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِإِنْسَانٍ»، وَهَذَا مُحَالٌ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ فَرْضِ الْمُمْكِنِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا، فَهُوَ مِنَ الِانعِكَاسِ.

وَحَلُّهُ: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ دَوَامِ الْإِمْكَانِ إِمْكَانُ الدَّوَامِ. أَلَا تَرَى إِلَى الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْقَارَّةِ؛ فَإِنَّ إِمْكَانَهَا دَائِمٌ، وَدَوَامُهَا غَيْرُ مُمْكِنٍ، وَهَلْ يُشَكُّ فِي أَنَّ بَقَاءَ الْحَرَكَةِ مُحَالٌ لِذَاتِهَا. وَمِنْ هَهُنَا يَتَبَيَّنُ أَنَّ أَزَلِيَّةَ الْإِمْكَانِ وَإِمْكَانَ الْأَزَلِيَّةِ لَا يَتَلَازَمَانِ.

هَذَا، وَالْخَاصَّتَانِ تَنْعَكِسَانِ عَامَّتَيْنِ، مَعَ اللَّادَوَامِ فِي الْبَعْضِ؛ لِأَنَّ لَادَوَامَ الْأَصْلِ مُوجَبَةٌ مُطْلَقَةٌ، وَهِيَ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً، وَلَوْ تَدَبَّرْتَ فِي قَوْلِنَا «لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنٍ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا» تَيَقَّنْتَ أَنَّهُمَا لَا تَنْعَكِسَانِ كَنَفْسِهِمَا، وَلَا عَكْسَ لِلْبَوَاقِي، فَإِنَّ أَخَصَّهَا الْوَقْتِيَّةُ، وَهِيَ لَا تَنْعَكِسُ إِلَى الْمُمْكِنَةِ؛ لِصِدْقِ

«لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالتَّوْقِيتِ، لَا دَائِمًا»، مَعَ كَذِبِ «بَعْضُ الْمُنْخَسِفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْكَانِ».

وَمِنَ السَّوَالِبِ الْجُزْئِيَّةِ لَا تَنْعَكِسُ إِلَّا الْخَاصَّتَانِ؛ فَإِنَّهُمَا تَنْعَكِسَانِ كَنَفْسِهِمَا، لِأَنَّ الْوَصْفَيْنِ مُتَنَافِيَانِ فِي ذَاتٍ وَاحِدَةٍ بِحُكْمِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ، وَقَدِ اجْتَمَعَا فِيهَا بِحُكْمِ الْجُزْءِ الثَّانِي، فَتِلْكَ الذَّاتُ كَمَا لَمْ تَكُنْ (ب) مَا دَامَ (ج) لَا تَكُونُ (ج) مَا دَامَ (ب)، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَمِنَ الْمُوجَبَاتِ تَنْعَكِسُ الْوُجُودِيَّتَانِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةً عَامَّةً، بِالْخُلْفِ وَالِافْتِرَاضِ، وَهُوَ أَنْ نَفْرِضَ ذَاتَ الْمَوْضُوعِ شَيْئًا وَيُحْمَلُ عَلَيْهِ وَصْفُ الْمَوْضُوعِ وَصْفُ الْمَحْمُولِ، فَنَقُولُ: نَفْرِضُ (ج) الَّذِي هُوَ (ب) (د)، فَـ(د) (ب)، و(د) (ج)، فَبَعْضُ (ب) (ج) بِالْفِعْلِ مِنَ الثَّالِثِ، وَالْعَكْسِ، وَهُوَ أَنْ يَنْعَكِسَ نَقِيضُ الْعَكْسِ لِيَرْتَدَّ إِلَى مَا يُنَافِي الْأَصْلَ. وَالدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ حِينِيَّةً مُطْلَقَةً، بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ.

وَالْخَاصَّتَانِ حِينِيَّةً لَا دَائِمَةً، أَمَّا الْحِينِيَّةُ فَلِأَنَّ لَازِمَ الْعَامِّ لَازِمُ الْخَاصِّ، وَأَمَّا اللَّادَوَامُ فَلَوْلَاهُ لَدَامَ الْعِنْوَانُ، فَدَامَ الْمَحْمُولُ، وَقَدْ فُرِضَ لَا دَائِمًا.

فَصْلٌ

عَكْسُ النَّقِيضِ: تَبْدِيلُ نَقِيضَيِ الطَّرَفَيْنِ، مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، وَعِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ: جَعْلُ نَقِيضِ الثَّانِي أَوَّلًا وَعَيْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ وَمُحَافَظَةِ الصِّدْقِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ هُوَ الْأَوَّلُ. وَحُكْمُ الْمُوجَبَاتِ هَهُنَا حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَقِيمِ، وَبِالْعَكْسِ، وَالْبَيَانُ الْبَيَانُ.

وَهٰهُنَا شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ، الأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَنَا «كُلُّ لَا اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ لَا شَرِيكُ الْبَارِي» صَادِقٌ، مَعَ أَنَّ عَكْسَهُ «كُلُّ شَرِيكِ الْبَارِي اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ» كَاذِبٌ، وَلَكَ أَنْ تَلْتَزِمَ صِدْقَهُ حَقِيقَةً، فَافْهَمْ.

وَمِنْ هٰهُنَا أَمْكَنَ لَكَ الْتِزَامُ تَصَادُقِ الْمُمْتَنِعَاتِ كُلِّهَا، فَكَأَنَّ الِامْتِنَاعَ عَدَمٌ وَاحِدٌ، كَمَا أَنَّ الْوُجُوبَ وُجُودٌ وَاحِدٌ، وَيَتَأَكَّدُ التَّجْوِيزُ فِي اسْتِلْزَامِ الْمُحَالِ مُحَالًا مُطْلَقًا.

وَالثَّانِي: وَلْتُمَهَّدْ مُقَدِّمَةٌ، وَهِيَ كُلُّ مَا لَمْ يَسْتَلْزِمْ وُجُودُهُ رَفْعَ عَدَمٍ وَاقِعِيٍّ كَانَ مَوْجُودًا دَائِمًا، وَإِلَّا اسْتَلْزَمَ وُجُودُهُ رَفْعَ ذَلِكَ الْعَدَمِ، فَنَقُولُ: قَوْلُنَا «كُلَّمَا وُجِدَ الْحَادِثُ اسْتَلْزَمَ وُجُودُهُ رَفْعَ عَدَمٍ فِي الْوَاقِعِ» حَقٌّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِهَذَا الْعَكْسِ إِلَى مَا يُنَافِي الْمُقَدِّمَةَ الْمُمَهَّدَةَ.

وَحَلُّهُ: مَنْعُ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ الْمُوجَبَتَيْنِ اللُّزُومِيَّتَيْنِ، وَإِنْ كَانَ تَالِيهِمَا نَقِيضَيْنِ، وَهَذِهِ شُبْهَةُ الِاسْتِلْزَامِ، وَلَهَا تَقْرِيرَاتٌ أُخَرُ مَزَلَّةُ الأَقْدَامِ.

فَصْلٌ

الْمُوصِلُ إِلَى التَّصْدِيقِ حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ، وَلَيْسَ بُدٌّ مِنْ مُنَاسَبَةٍ بِاشْتِمَالٍ، أَوِ اسْتِلْزَامٍ، وَيَنْحَصِرُ فِي ثَلَاثَةٍ، وَالْعُمْدَةُ الْقِيَاسُ، وَهُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا، يَلْزَمُ عَنْهَا لِذَاتِهَا قَوْلٌ آخَرُ. وَأَخْرَجُوا بِاللُّزُومِ الذَّاتِيِّ مَا يَكُونُ لِمُقَدِّمَةٍ أَجْنَبِيَّةٍ. أَمَّا غَيْرُ لَازِمَةٍ، كَمَا فِي قِيَاسِ الْمُسَاوَاةِ، وَهُوَ الْمُرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ مُتَعَلَّقُ مَحْمُولِ الأُولَى مَوْضُوعُ الأُخْرَى، نَحْوُ (أ) مُسَاوٍ لِـ(ب)، وَ(ب) مُسَاوٍ لِـ(ج)، يَلْزَمُ مِنْهُ بِوَاسِطَةِ «كُلُّ مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لِـ(ج) مُسَاوٍ لِـ(ج)» «أَنَّ (أ) مُسَاوٍ

لـ(ج)» فَحَيْثُ تَصْدُقُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةُ ـ كَاللُّزُومِ وَالتَّوَقُّفِ ـ تَصْدُقُ تِلْكَ النَّتِيجَةُ، وَفِيمَا لَا فَلَا، كَالتَّنَاصُفِ وَالتَّضَاعُفِ.

وَلَا يَخْتَلُّ الْحَصْرُ بِإِخْرَاجِهِ؛ لِأَنَّهُ لِلْمُوصِلِ بِالذَّاتِ. وَأَمَّا هُوَ مَعَ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ فَرَاجِعٌ إِلَى قِيَاسَيْنِ، كَمَا أَنَّهُ قِيَاسٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَنَّ (أ) مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لِـ(ج)، وَتَكْرَارُ الْحَدِّ بِتَمَامِهِ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِهِ دَلِيلٌ.

وَأَمَّا لَازِمَةٌ مُتَنَاقِضَةٌ فِي الْحُدُودِ، كَمَا تَقُولُ جُزْءُ الْجَوْهَرِ يُوجِبُ ارْتِفَاعُهُ ارْتِفَاعَ الْجَوْهَرِ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِجَوْهَرٍ لَا يُوجِبُ ارْتِفَاعُهُ ارْتِفَاعَ الْجَوْهَرِ، يَلْزَمُ مِنْهُ بِوَاسِطَةِ عَكْسِ نَقِيضِ الْمُقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ جُزْءَ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، وَلَا أَدْرِي وَجْهًا قَوِيًّا لِإِخْرَاجِ هَذَا الْقِسْمِ؛ فَإِنَّهُ كَالْعَكْسِ الْمُسْتَوِي، سِوَى أَنَّ مُنَاقَضَةَ الْحُدُودِ أَبْعَدَهُ عَنِ الطَّبْعِ جِدًّا، وَفِيهِ مَا فِيهِ.

ثُمَّ إِنْ أُخِذَ اللُّزُومُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَبِهَا، وَإِنِ اعْتُبِرَ بِحَسَبِ الْعِلْمِ، وَهُوَ الْأَشْهَرُ، فَالْمُرَادُ الِاسْتِعْقَابُ بَعْدَ تَفَطُّنِ الِانْدِرَاجِ، كَمَا قَالَ ابْنُ سِينَا. وَذَلِكَ الِاسْتِعْقَابُ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ، أَوِ التَّوْلِيدِ، أَوِ الْإِعْدَادِ، عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ.

وَهُوَ اسْتِثْنَائِيٌّ، إِنْ كَانَ النَّتِيجَةُ أَوْ نَقِيضُهَا مَذْكُورًا فِيهِ بِهَيْئَتِهِ، وَإِلَّا فَاقْتِرَانِيٌّ، فَإِنْ تَرَكَّبَ مِنَ الْحَمْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ فَحَمْلِيٌّ، وَإِلَّا فَشَرْطِيٌّ. وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ يُسَمَّى أَصْغَرَ، وَمَا هُوَ فِيهِ الصُّغْرَى، وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرَ، وَمَا هُوَ فِيهِ الْكُبْرَى، وَالْمُتَكَرِّرُ الْأَوْسَطُ، وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي جُعِلَتْ جُزْءَ قِيَاسٍ مُقَدِّمَةً، وَطَرَفَاهَا حَدًّا، وَاقْتِرَانُ الصُّغْرَى بِالْكُبْرَى قَرِينَةً وَضَرْبًا وَهَيْئَةً.

وَنِسْبَةُ الْأَوْسَطِ إِلَى طَرَفَيِ الْمَطْلُوبِ شَكْلًا، فَالْأَوْسَطُ إِمَّا مَحْمُولٌ فِي

الصُّغْرَى وَمَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى، فَهُوَ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّهُ عَلَى نَظْمٍ طَبِيعِيٍّ، أَوْ مَحْمُولُهُمَا فَالثَّانِي، وَهُوَ أَقْرَبُ مِنَ الْأَوَّلِ، حَتَّى ادَّعَى بَعْضُهُمْ أَنَّهُ بَيِّنٌ، أَوْ مَوْضُوعُهُمَا فَالثَّالِثُ، أَوْ عَكْسُ الْأَوَّلِ فَالرَّابِعُ، وَهُوَ أَبْعَدُ جِدًّا، حَتَّى أَسْقَطَهُ الشَّيْخَانِ عَنِ الِاعْتِبَارِ.

وَكُلُّ شَكْلٍ يَرْتَدُّ إِلَى الْآخَرِ بِعَكْسِ مَا تَخَالَفَا فِيهِ.

وَلَا قِيَاسَ مُطْلَقًا مِنْ جُزْئِيَّتَيْنِ، وَلَا سَالِبَتَيْنِ، وَالنَّتِيجَةُ تَتْبَعُ أَخَسَّ الْمُقَدِّمَتَيْنِ كَمًّا وَكَيْفًا، بِالِاسْتِقْرَاءِ.

وَيُشْتَرَطُ فِي الْأَوَّلِ إِيجَابُ الصُّغْرَى وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى؛ لِيَلْزَمَ الِانْدِرَاجُ، وَاحْتِمَالُ الضُّرُوبِ فِي كُلِّ شَكْلٍ سِتَّةَ عَشَرَ، وَأَسْقَطَ هَهُنَا شَرْطُ الْإِيجَابِ ثَمَانِيَةً، وَشَرْطُ الْكُلِّيَّةِ أَرْبَعَةً، بَقِيَ أَرْبَعَةٌ: الْمُوجِبَتَيْنِ مَعَ الْكُلِّيَّتَيْنِ، مُنْتِجَةً لِمَطَالِبَ أَرْبَعَةٍ بِالضَّرُورَةِ، وَذَلِكَ مِنْ خَوَاصِّهِ، كَالْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ النَّتِيجَةَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى، وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْأَصْغَرَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَوْسَطِ، فَدَارَ. وَحَلُّهُ: أَنَّ التَّفْصِيلَ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِجْمَالِ، وَالْحُكْمُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَوْصَافِ، فَلَا إِشْكَالَ.

الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَنَا «الْخَلَاءُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ» يُنْتِجُ، مَعَ أَنَّ الصُّغْرَى سَالِبَةٌ، بَلْ كُلَّمَا تَكَرَّرَتِ النِّسْبَةُ السَّلْبِيَّةُ أَنْتَجَتْ.

وَحَلُّهُ كَمَا قِيلَ: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ سَالِبَةُ الْمَحْمُولِ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ جَعْلُ النِّسْبَةِ السَّلْبِيَّةِ مِرْآةً لِلْأَفْرَادِ فِي الْكُبْرَى. أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ مِنْ هَهُنَا عَلَى عَدَمِ اسْتِدْعَاءِ تِلْكَ الْمُوجِبَةِ الْوُجُودَ، فَتَدَبَّرْ.

وَفِي الثَّانِي اخْتِلَافُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ، وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى»، وَإِلَّا يَلْزَمُ الِاخْتِلَافُ، فَيُنْتِجُ الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً، وَالْمُخْتَلِفَانِ كَمًّا سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، بِالْخُلْفِ، أَوْ بِعَكْسِ الْكُبْرَى، أَوِ الصُّغْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ النَّتِيجَةِ.

وَفِي الثَّالِثِ إِيجَابُ الصُّغْرَى مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا؛ لِيُنْتِجَ الْمُوجِبَتَانِ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، أَوِ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ مُوجِبَةً جُزْئِيَّةً، وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، أَوِ الْكُلِّيَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، بِالْخُلْفِ، أَوْ عَكْسِ الصُّغْرَى، أَوِ الْكُبْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ النَّتِيجَةِ، أَوِ الرَّدِّ إِلَى الثَّانِي بِعَكْسِهِمَا.

وَفِي «الشِّفَاءِ» أَنَّ هَذَيْنِ وَإِنْ رَجَعَا إِلَى الْأَوَّلِ فَلَهُمَا خَاصِّيَّةٌ، وَهِيَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ فِي بَعْضِ الْمُقَدِّمَاتِ أَنَّ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ مُتَعَيِّنٌ لِلْمَوْضُوعِيَّةِ أَوِ الْمَحْمُولِيَّةِ، حَتَّى لَوْ عُكِسَ كَانَ غَيْرَ طَبِيعِيٍّ، فَالتَّأْلِيفُ الطَّبِيعِيُّ رُبَّمَا لَمْ يَنْتَظِمْ إِلَّا عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ، فَلَيْسَ عَنْهُمَا غُنْيَةٌ.

هَذَا، وَفِي الرَّابِعِ إِيجَابُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ الصُّغْرَى، أَوِ اخْتِلَافُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا، وَإِلَّا لَزِمَ الِاخْتِلَافُ، فَيُنْتِجُ الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْأَرْبَعِ، وَالْجُزْئِيَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَالسَّالِبَتَانِ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ مُوجِبَةً جُزْئِيَّةً، إِنْ لَمْ يَكُنْ سَلْبٌ، وَإِلَّا فَسَالِبَةً جُزْئِيَّةً، إِلَّا فِي وَاحِدٍ، بِالْخُلْفِ، أَوْ بِعَكْسِ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ النَّتِيجَةِ، أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ، أَوِ الصُّغْرَى، أَوِ الْكُبْرَى.

وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ فَفِي الْأَوَّلِ فِعْلِيَّةُ الصُّغْرَى، عَلَى مَذْهَبِ الشَّيْخِ؛ لِمَا قَدْ سَلَفَ، وَذَهَبَ هُوَ وَالْإِمَامُ إِلَى إِنْتَاجِ الْمُمْكِنَةِ؛ لِأَنَّهَا مُمْكِنَةٌ مَعَ الْكُبْرَى، فَأَمْكَنَ وُقُوعُهَا مَعَهَا، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ الْوُقُوعِ مُحَالٌ،

فَيَلْزَمُ النَّتِيجَةُ. وَأُجِيبَ تَارَةً بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ إِمْكَانِ شَيْءٍ مَعَ آخَرَ إِمْكَانُ ثُبُوتِهِ مَعَهُ. أَلَا تَرَى مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ وُقُوعُ الصُّغْرَى رَافِعًا لِصِدْقِ الْكُبْرَى، وَفِيهِ مَا فِيهِ. وَأُخْرَى بِمَنْعِ لُزُومِ النَّتِيجَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْوُقُوعِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرَى عَلَى مَا هُوَ أَوْسَطُ بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَتَفَكَّرْ.

وَالْحَقُّ أَنَّ أَخْذَ الْإِمْكَانِ بِالْمَعْنَى الْأَخَصِّ، فَهُوَ مُسَاوٍ لِلْإِطْلَاقِ، كَالدَّوَامِ لِلضَّرُورَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ، فَيَلْزَمُ النَّتِيجَةُ، وَإِلَّا فَلَا. ثُمَّ النَّتِيجَةُ كَالْكُبْرَى، إِنْ كَانَتْ مِنْ غَيْرِ الْوَصْفِيَّاتِ، وَإِلَّا فَكَالصُّغْرَى، مَحْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ، وَالضَّرُورَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالصُّغْرَى، وَمُنْضَمًّا إِلَيْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ فِي الْكُبْرَى.

وَفِي الثَّانِي إِمَّا دَوَامُ الصُّغْرَى، أَوِ انْعِكَاسُ سَالِبَةِ الْكُبْرَى، وَكَوْنُ الْمُمْكِنَةِ مَعَ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ كُبْرَى مَشْرُوطَةً، وَالنَّتِيجَةُ دَائِمَةٌ إِنْ كَانَ هُنَاكَ دَوَامٌ، وَإِلَّا فَكَالصُّغْرَى، مَحْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ وَالضَّرُورَةِ، وَفِيهِ مَا فِيهِ.

وَفِي الثَّالِثِ مَا فِي الْأَوَّلِ، وَالنَّتِيجَةُ كَالْكُبْرَى فِي غَيْرِ الْوَصْفِيَّاتِ، وَإِلَّا فَعَكْسُ الصُّغْرَى، مَحْذُوفًا عَنْهُ لَادَوَامُهُ، وَمَضْمُومًا إِلَيْهِ لَادَوَامُ الْكُبْرَى. وَأَحْكَامُ اخْتِلَاطِ الرَّابِعِ تُعْرَفُ فِي الْمُطَوَّلَاتِ.

ثُمَّ الشَّرْطِيُّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ، أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ، أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ، أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ، أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ.

وَيَنْعَقِدُ فِيهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ، وَالْعُمْدَةُ الْأَوَّلُ، وَالْمَطْبُوعُ مِنْهُ اشْتِرَاكُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي جُزْءٍ تَامٍّ، وَشَرَائِطُ الْإِنْتَاجِ وَحَالُ النَّتِيجَةِ فِيهِ كَمَا فِي الْحَمْلِيَّاتِ، فَإِنْتَاجُ اللُّزُومِيَّتَيْنِ لُزُومِيَّةً فِي الْأَوَّلِ بَيِّنٌ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّهُ يَصْدُقُ «كُلَّمَا كَانَ الِاثْنَانِ فَرْدًا كَانَ عَدَدًا، وَكُلَّمَا

كَانَ عَدَدًا كَانَ زَوْجًا، مَعَ كَذِبِ النَّتِيجَةِ. وَحَلُّهُ ـ كَمَا قِيلَ: مَنْعُ كَوْنِ الْكُبْرَى لُزُومِيَّةً، وَإِنَّمَا هِيَ اتِّفَاقِيَّةٌ. وَيُجَابُ بِأَنَّ قَوْلَنَا «كُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ مَوْجُودًا» لُزُومِيَّةٌ ؛ فَإِنَّ الْعَدَدِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَكَذَا «كُلَّمَا كَانَ مَوْجُودًا كَانَ زَوْجًا»، وَهُوَ مُنْتِجٌ بِزَعْمِكُمْ لِمَا مَنَعْتُمْ.

أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَمْنَعَ الصُّغْرَى ؛ فَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَدِيَّةَ الِاثْنَيْنِ الْفَرْدِ مَعْلُولُ الْوُجُودِ، لِأَنَّ الْمُمْتَنِعَاتِ غَيْرُ مُعَلَّلَةٍ. وَأَنْ تَمْنَعَ الْكُبْرَى ؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَامَّ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخَاصَّ ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الِاثْنَيْنِ الْفَرْدِ مِنْ جُمْلَةِ وُجُودِ الِاثْنَيْنِ. نَعَمْ، تَصْدُقُ اتِّفَاقِيَّةً، وَلَوْ تَثْبُتُ بِكَوْنِهَا مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ لَلَزِمَ صِدْقُ النَّتِيجَةِ الْمَفْرُوضِ كَذِبُهَا فِي هَذَا الْجَوَابِ، فَتَأَمَّلْ.

وَاخْتَارَ الرَّئِيسُ فِي الْحَلِّ ؛ بِنَاءً عَلَى رَأْيِهِ أَنَّ الصُّغْرَى كَاذِبَةٌ. أَقُولُ: قَوْلُنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الِاثْنَانِ عَدَدًا لَمْ يَكُنْ فَرْدًا» يَصْدُقُ لُزُومِيَّةً ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مُسْتَلْزِمٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى تِلْكَ الصُّغْرَى، وَمِنْهُ يَتَبَيَّنُ ضُعْفُ مَذْهَبِهِ. وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ مَنْعُ كَذِبِ النَّتِيجَةِ ؛ بِنَاءً عَلَى تَجْوِيزِ الِاسْتِلْزَامِ بَيْنَ الْمُتَنَافِيَيْنِ. وَبَقَايَا الْبَحْثِ فِي الْمَبْسُوطَاتِ.

وَالِاسْتِثْنَائِيُّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ: شَرْطِيَّةٍ، وَوَضْعِيَّةٍ أَوْ رَفْعِيَّةٍ. وَلَا بُدَّ مِنْ كَوْنِهَا مُوجَبَةً لُزُومِيَّةً، أَوْ عِنَادِيَّةً، وَمِنْ كُلِّيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ أَوِ الِاسْتِثْنَاءِ، فَفِي الْمُتَّصِلَةِ يُنْتِجُ وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَضْعَ التَّالِي ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْمَلْزُومِ مُسْتَلْزِمٌ لِوُجُودِ اللَّازِمِ، وَلَا عَكْسَ ؛ لِجَوَازِ أَعَمِّيَّةِ اللَّازِمِ، وَرَفْعُ التَّالِي رَفْعَ الْمُقَدَّمِ ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ اللَّازِمِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَلْزُومِ، وَلَا عَكْسَ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَقِيلَ عَوِيصٌ، وَهُوَ مَنْعُ اسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ الرَّفْعَ ؛ لِجَوَازِ

اسْتِحَالَةِ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ، فَإِذَا وَقَعَ لَمْ يَبْقَ اللُّزُومُ مَعَهُ، فَلَا يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ. أَقُولُ: حَلُّهُ: إِنَّ اللُّزُومَ حَقِيقَةً امْتِنَاعُ الِانْفِكَاكِ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ، فَوَقْتُ الِانْفِكَاكِ ـ وَهُوَ وَقْتُ عَدَمِ بَقَاءِ اللُّزُومِ ـ دَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ، فَهَذَا الْمَنْعُ يَرْجِعُ إِلَى مَنْعِ اللُّزُومِ، وَقَدْ فُرِضَ وُجُودُهُ، هَذَا خُلْفٌ.

وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ يُنْتِجُ الْوَضْعُ الرَّفْعَ، كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ، وَالرَّفْعُ الْوَضْعَ، كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ، وَالْحَقِيقِيَّةُ تُنْتِجُ النَّتَائِجَ الْأَرْبَعَ.

وَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مَوْصُولُ النَّتَائِجِ أَوْ مَفْصُولُهَا أَقْيِسَةٌ. وَمِنْهُ الْخُلْفُ، وَهُوَ: مَا يُقْصَدُ فِيهِ إِثْبَاتُ الْمَطْلُوبِ بِإِبْطَالِ نَقِيضِهِ، وَمَرْجِعُهُ إِلَى اقْتِرَانِيٍّ وَاسْتِثْنَائِيٍّ.

وَالِاسْتِقْرَاءُ حُجَّةٌ، يُسْتَدَلُّ فِيهَا مِنْ حُكْمِ الْأَكْثَرِ عَلَى الْكُلِّ، كَمَا تَقُولُ «كُلُّ حَيَوَانٍ يَتَحَرَّكُ فَكُّهُ الْأَسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْغِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ وَالْفَرَسَ وَالْبَقَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَتَبَّعْنَاهُ كَذَلِكَ». وَهُوَ إِنَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ؛ لِجَوَازِ التَّخَلُّفِ، كَمَا قِيلَ فِي التِّمْسَاحِ. وَلَا يَجِبُ ادِّعَاءُ الْحَصْرِ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ وَأَتْبَاعُهُ، وَإِلَّا أَفَادَ الْجَزْمَ، وَإِنْ كَانَ ادِّعَائِيًّا. نَعَمْ، يَجِبُ ادِّعَاءُ الْأَكْثَرِ؛ لِأَنَّ الظَّنَّ تَابِعٌ لِلْأَعَمِّ الْأَغْلَبِ، وَلِذَلِكَ بَقِيَ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ التِّمْسَاحِ كَذَلِكَ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا فُرِضَ فِي بَيْتٍ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ مُسْلِمَانِ وَوَاحِدٌ كَافِرٌ، لَكِنْ لَمْ تَعْلَمْ بِأَعْيَانِهِمْ، فَكُلُّ مَنْ تَرَاهُ مَظْنُونُ الْإِسْلَامِ؛ بِنَاءً عَلَى قَاعِدَةِ الْأَغْلَبِيَّةِ، وَكُلَّمَا تَيَقَّنْتَ بِإِسْلَامِ اثْنَيْنِ مِنْهُمْ عَلَى التَّعَيُّنِ تَيَقَّنْتَ بِكُفْرِ الْبَاقِي؛ بِنَاءً عَلَى الْفَرْضِ، وَالظَّنُّ بِالْمَلْزُومِ يَسْتَلْزِمُ الظَّنَّ بِاللَّازِمِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مَظْنُونَ الْكُفْرِ، وَذَلِكَ مُنَافٍ لِمَا ثَبَتَ أَوَّلًا.

وَحَلُّهُ: أَنَّ الْمَلْزُومَ إِذَا كَانَ أَمْرَيْنِ فَلَا بُدَّ فِي اسْتِلْزَامِ ظَنِّهِ الظَّنَّ بِاللَّازِمِ أَنْ

يَظُنُّ بِأَنَّ كِلَيْهِمَا مَعًا مُتَحَقِّقٌ، لَا أَنْ يَظُنَّ بِكُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ بِانْفِرَادِهِ، وَالثَّانِي لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَوَّلَ، وَالْمُتَحَقِّقُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ هُوَ الثَّانِي، فَلَا مَحْذُورَ، فَتَفَكَّرْ.

أَقُولُ: يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ وُجُودَ الثَّالِثِ لَازِمٌ لِوُجُودِ الِاثْنَيْنِ، فَالْأَوَّلُ مُتَحَقِّقٌ كَالثَّانِي.

فَإِنْ قُلْتَ: الْمُتَحَقِّقُ مِنَ الثَّالِثِ مَا بَيْنَ آحَادِهِ انْتِشَارٌ، بِأَنْ يُلَاحَظَ وَاحِدٌ وَاحِدٌ، وَالْمُسْتَلْزِمُ هُوَ مُلَاحَظَةُ الْآحَادِ مَعًا؟

قُلْتُ: مَلْزُومُ الْيَقِينِ هُوَ الْيَقِينُ بِالثَّالِثِ مُطْلَقًا، فَكِلَا الْقِسْمَيْنِ مَلْزُومٌ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: لَا تَفَاوُتَ فِي صُورَتَيْ مَلْزُومِ الْيَقِينِ؛ لِعَدَمِ الْمُوجِبِ لِلِانْتِشَارِ، بَلْ إِنَّمَا التَّفَاوُتُ بِالِاعْتِبَارِ، وَأَمَّا مَا نَحْنُ فِيهِ فَبِخِلَافِ ذَلِكَ، فَتَأَمَّلْ.

وَالتَّمْثِيلُ اسْتِدْلَالٌ بِجُزْئِيٍّ عَلَى جُزْئِيٍّ؛ لِأَمْرٍ مُشْتَرَكٍ، وَالْفُقَهَاءُ يُسَمُّونَهُ قِيَاسًا، وَالْأَوَّلَ أَصْلًا وَالثَّانِيَ فَرْعًا، وَالْمُشْتَرَكَ عِلَّةً جَامِعَةً، وَلِإِثْبَاتِ الْعِلِّيَّةِ طُرُقٌ، وَالْعُمْدَةُ الدَّوَرَانُ، وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ، وَهُوَ الِاقْتِرَانُ وُجُودًا وَعَدَمًا، قَالُوا الدَّوَرَانُ آيَةُ كَوْنِ الْمَدَارِ عِلَّةً لِلدَّائِرِ، وَالتَّرْدِيدُ، وَيُسَمَّى بِالسَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ، وَهُوَ تَتَبُّعُ الْأَوْصَافِ، وَإِبْطَالُ بَعْضِهَا؛ لِتَعَيُّنِ الْبَاقِي، وَهُوَ يُفِيدُ الظَّنَّ، وَالتَّفْصِيلُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ.

الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسُ

الْأَوَّلُ: الْبُرْهَانُ، وَهُوَ الْقِيَاسُ الْيَقِينِيُّ الْمُقَدِّمَاتِ، عَقْلِيَّةً كَانَتْ أَوْ نَقْلِيَّةً؛ فَإِنَّ النَّقْلَ قَدْ يُفِيدُ الْقَطْعَ. نَعَمْ، النَّقْلُ الصِّرْفُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَالْيَقِينُ هُوَ الِاعْتِقَادُ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ الثَّابِتُ، وَأُصُولُهَا الْأَوَّلِيَّاتُ، وَهِيَ

مَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ فِيهَا بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِ الطَّرَفَيْنِ، نَظَرِيًّا أَوْ بَدِيهِيًّا، وَتَتَفَاوَتُ جَلَاءً وَخَفَاءً، وَبَدَاهَةُ الْبَدِيهِيِّ كَعِلْمِ الْعِلْمِ مِنْهَا، وَهُوَ الْحَقُّ.

وَالْفِطْرِيَّاتُ، وَهِيَ مَا يَفْتَقِرُ إِلَى وَاسِطَةٍ لَا تَغِيبُ عَنِ الذِّهْنِ، وَتُسَمَّى قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا، وَالْمُشَاهَدَاتُ إِمَّا بِحِسٍّ ظَاهِرٍ، وَهِيَ الْحِسِّيَّاتُ، أَوْ بِحِسٍّ بَاطِنٍ، وَهِيَ الْوِجْدَانِيَّاتُ، وَمِنْهَا الْوَهْمِيَّاتُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ، وَمِنْهَا مَا نَجِدُهُ بِنُفُوسِنَا، لَا بِآلَاتِنَا. وَالْحَقُّ أَنَّ الْحِسَّ لَا يُفِيدُ إِلَّا حُكْمًا جُزْئِيًّا، وَالْمُنْكِرُونَ لِإِفَادَتِهِ صُمٌّ وَعُمْيٌ.

وَالْحَدَسِيَّاتُ، وَهِيَ سُنُوحُ الْمَبَادِئِ الْمُرَتَّبَةِ دَفْعَةً، وَلَا يَجِبُ الْمُشَاهَدَةُ، فَضْلًا عَنْ تَكْرَارِهَا، كَمَا قِيلَ؛ فَإِنَّ الْمَطَالِبَ الْعَقْلِيَّةَ قَدْ تَكُونُ حَدَسِيَّةً. وَالتَّجْرُبِيَّاتُ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَكْرَارِ فِعْلٍ؛ حَتَّى يَحْصُلَ الْجَزْمُ. وَقَدْ نَازَعَ بَعْضُهُمْ فِي كَوْنِهَا مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ، كَالْحَدَسِيَّاتِ.

وَالْمُتَوَاتِرَاتُ، وَهُوَ إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ يُحِيلُ الْعَقْلُ تَوَاطُئَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَتَعْيِينُ الْعَدَدِ لَيْسَ بِشَرْطٍ، بَلِ الضَّابِطَةُ مَبْلَغٌ يُفِيدُ الْيَقِينَ.

نَعَمْ، لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الِانْتِهَاءِ إِلَى الْحِسِّ، وَمُسَاوَاةِ الطَّرَفِ الْوَسَطَ.

وَهَذِهِ الثَّلَاثُ الْأَخِيرَةُ لَا تَنْتَهِضُ حُجَّةً عَلَى الْغَيْرِ إِلَّا بَعْدَ الْمُشَارَكَةِ. وَحَصَرَ الْمَقَاطِعَ بَعْضُهُمْ فِي الْبَدِيهِيَّاتِ وَالْمُشَاهَدَاتِ، وَلَهُ وَجْهٌ مَّا.

ثُمَّ الْأَوْسَطُ إِنْ كَانَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ فَالْبُرْهَانُ لِمِّيٌّ، وَإِلَّا فَإِنِّيٌّ، سَوَاءٌ كَانَ مَعْلُولًا لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ، وَيُسَمَّى دَلِيلًا، أَوْ لَا.

وَالِاسْتِدْلَالُ بِوُجُودِ الْمَعْلُولِ لِشَيْءٍ عَلَى أَنَّ لَهُ عِلَّةً مَّا، كَقَوْلِنَا «كُلُّ جِسْمٍ

مُؤَلَّف، وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ فَلَهُ مُؤَلِّف» لِمَيٍّ، وَهُوَ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي بُرْهَانِ اللِّمِّ عِلِّيَّةُ الْأَوْسَطِ وَمَا فِي حُكْمِهِ لِثُبُوتِ الْأَكْبَرِ لِلْأَصْغَرِ، لَا لِثُبُوتِهِ فِي نَفْسِهِ، وَبَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَيِّنٌ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الشَّيْخَ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ بِمَا لَهُ سَبَبٌ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ، وَمَا لَيْسَ لَهُ سَبَبٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، أَوْ مَأْيُوسًا عَنْ تِبْيَانِهِ بِوَجْهٍ يَقِينِيٍّ، وَهَلْ هَذَا إِلَّا هَدْمُ قَصْرِ بُرْهَانِ الْإِنِّ؟!

وَحَلُّهُ: لَعَلَّ مُرَادَهُ أَنَّ الْعِلْمَ الْكُلِّيَّ، وَهُوَ الْيَقِينُ الدَّائِمُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ أَوْ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، فَالْعُلُومُ الْجُزْئِيَّةُ جَازَ أَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالْبُرْهَانِ غَيْرِ اللِّمِّ، فَتَأَمَّلْ.

الثَّانِي: الْجَدَلُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ الْمَحْكُومِ بِهَا لِتَطَابُقِ الْآرَاءِ، إِمَّا لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ، أَوْ رِقَّةٍ، أَوْ حَمِيَّةٍ، أَوْ انْفِعَالَاتٍ خُلُقِيَّةٍ أَوْ مِزَاجِيَّةٍ، صَادِقَةً أَوْ كَاذِبَةً.

وَمِنْ هَهُنَا قِيلَ: لِلْأَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخْلٌ فِي الِاعْتِقَادَاتِ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُورَاتٌ مَخْصُوصَاتٌ، وَرُبَّمَا الْتَبَسَتْ بِالْأَوَّلِيَّاتِ وَافْتَرَقَتْ عِنْدَ التَّجْرِيدِ.

أَوْ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ، كَتَسْلِيمِ الْفَقِيهِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ، وَالْغَرَضُ إِمَّا إِلْزَامُ الْخَصْمِ أَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ.

الثَّالِثُ: الْخَطَابَةُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ الْمَأْخُوذَةِ مِمَّنْ يُحْسَنُ الظَّنُّ فِيهِ، كَالْأَوْلِيَاءِ وَالْحُكَمَاءِ.

وَمَنْ عَدَّ الْمَأْخُوذَاتِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْهَا فَقَدْ غَلِطَ.

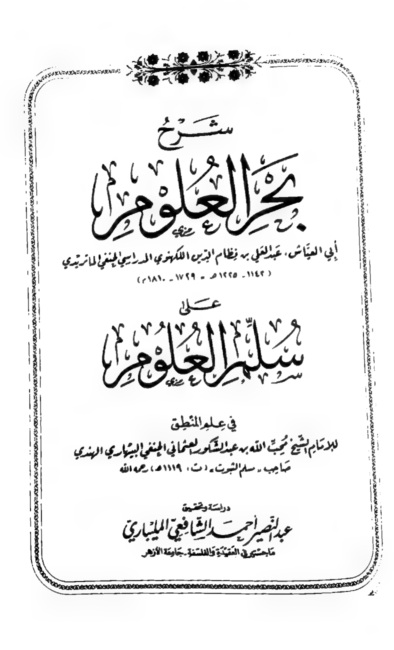
أَوْ مِنَ الْمَظْنُونَاتِ الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِسَبَبِ الرُّجْحَانِ، وَيَدْخُلُ فِيهَا التَّجْرُبِيَّاتُ وَالْحَدَسِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ الْغَيْرُ الْوَاصِلَةِ حَدَّ الْجَزْمِ. وَالْغَرَضُ مِنْهَا تَحْصِيلُ أَحْكَامٍ نَافِعَةٍ أَوْ ضَارَّةٍ، فِي الْمَعَاشِ أَوِ الْمَعَادِ، كَمَا يَفْعَلُهُ الْخُطَبَاءُ وَالْوُعَّاظُ.

الرَّابِعُ: الشِّعْرُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ، وَهِيَ قَضَايَا يُخَيَّلُ بِهَا، فَيَتَأَثَّرُ النَّفْسُ قَبْضًا وَبَسْطًا؛ فَإِنَّهَا أَطْوَعُ لِلتَّخْيِيلِ مِنَ التَّصْدِيقِ، سِيَّمَا إِذَا كَانَ عَلَى وَزْنٍ لَطِيفٍ، أَوْ أُنْشِدَ بِصَوْتٍ طَيِّبٍ، وَالْغَرَضُ مِنْهُ انْفِعَالُ النَّفْسِ بِالتَّرْغِيبِ أَوِ التَّرْهِيبِ، وَهُوَ كَالنَّتِيجَةِ لَهُ

الْخَامِسُ: السَّفْسَطَةُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ، نَحْوُ «كُلُّ مَوْجُودٍ مُشَارٌ إِلَيْهِ»، وَالنَّفْسُ مُسَخَّرَةٌ لِلْوَهْمِ، فَالْوَهْمِيَّاتُ رُبَّمَا لَمْ تَتَمَيَّزْ عِنْدَهَا مِنَ الْأَوَّلِيَّاتِ، وَلَوْلَا دَفْعُ الْعَقْلِ حُكْمَ الْوَهْمِ بَقِيَ الِالْتِبَاسُ دَائِمًا. أَوْ مِنَ الْمُشَبَّهَاتِ بِالصَّادِقَةِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى، كَأَخْذِ الْخَارِجِيَّاتِ مَكَانَ الذِّهْنِيَّاتِ، وَبِالْعَكْسِ، وَالْغَرَضُ مِنْهُ تَغْلِيطُ الْخَصْمِ، وَالْمُغَالَطَةُ أَعَمُّ؛ فَإِنَّهَا الْفَاسِدَةُ صُورَةً أَوْ مَادَّةً.

وَالْمُغَالِطُ إِنْ قَابَلَ الْحَكِيمَ فَسُوفَسْطَائِيٌّ، وَإِنْ قَابَلَ الْجَدَلِيَّ فَمُشَاغِبِيٌّ. هَذَا، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِحِ وَالْمَرْجُوحِ مَرْجُوحٌ، فَتَدَبَّرْ.

خَاتِمَةٌ: أَجْزَاءُ الْعُلُومِ هِيَ الْمَسَائِلُ، وَالْمَبَادِئُ مِنَ الْوَسَائِلِ.



شرح

بحر العلوم

أبي العياش، عبد العلي بن نظام الدين اللكنوي المدراسي الحنفي الماتريدي
(١١٤٢ - ١٢٢٥هـ = ١٧٢٩ - ١٨١٠م)

على

سلم العلوم

في علم المنطق

للإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور العثماني الحنفي البيهاري الهندي
صاحب «مسلم الثبوت» (ت ١١١٩هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق
عبد النصير أحمد الشافعي المليباري
ماجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر



[مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بعث نبينا ببراهين قاطعة، وحجج ساطعة، ومعجزات زاهرة، وآيات باهرة، سيدَ المرسلين، إمامَ الأولين والآخرين، حبيبَ إلهِ العالمين، ذلك الرسول الهاشمي الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين[١]، لولاه لما خلق السماوات والأرضين[٢]، فهو كالعلة الغائية للتكوين، أنه من

---

(١) يشهد لما قاله ما رواه أهل الحديث في كتبهم، مثل الإمام الترمذي في سننه، كتاب المناقب (٥/٥٨٥، رقم الحديث ٣٦٠٩)، بسنده عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه: «قال: قالوا: يا رسول الله، متى وجبت لك النبوة؟ قال: وآدم بين الروح والجسد»، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة. وهناك من تتضايق صدورهم حين يسمعون فضائل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومناقبه، ولا يشعرون بأدنى حرج حين يبالغون في ثناء من علمهم هذا المنهج المنحرف، وليت شعري هل لهم من الإسلام نصيب إلا الدعوى!

(٢) قال إمام المحبين في البردة (رقم البيت: ٣٣):

«وَكَيْفَ تَدْعُو إِلَى الدُّنْيَا ضَرُورَةُ مَنْ ... لَوْلَاهُ لَمْ تُخْرَجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَدَمِ»

وقد تلقاه فحول أهل العلم من الأمة بالقبول، من غير أي نكير، منهم الشارح المحقق جلال الدين المحلي، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري......، وانظر مثلا ما قاله الإمام الفقيه الشافعي الكبير ابن العماد الأقفهسي رحمه الله (ت: ٨٠٨هـ) في شرحه على هذه البردة (١٩٠) حين شرح هذا البيت: «.. والدنيا بما فيها ما خلقت إلا لأجله». فمن فارق الجماعة فاقد الحجة، ومطموس البصر والبصيرة.

آياته ربه الكبرى، ومظهر أسمائه الحسنى، محمد المصطفى، خاتم الرسالة، أحمد المجتبى، صاحب الشفاعة،

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالثَّقَلَيْـ ـنِ وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمِ
فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللهِ كُلِّهِمِ

مَا إِنْ مَدَحْتُ مُحَمَّدًا بِمَقَالَتِي لَكِنْ مَدَحْتُ مَقَالَتِي بِمُحَمَّدِ

اللهم صل عليه صلواتٍ دائمةً، بِعَدَدِ كل ذرةٍ مائةَ ألفِ ألفِ مرةٍ، وكذلك على آله وأصحابه أجمعين، وعلى عترته الطيبين، وعلى جميع أولياء الله لهم التابعين.

ولما كان الإنسان غريقا في بحار نعم الله تعالى في كل أوان افترض عليه الحمد والثناء على كل حال، لا سيما حال التصنيف الذي من أجل النعم[1]، فحمد المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ بذكر بعض صفاته الكمالية، بعد الاستعانة بالتسمية، فقال[2]:

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ) أَبْتَدِأُ، (سُبْحَانَهُ)، من المصادر المحذوفة العوامل، أي سَبَّحَ سبحانا، أو سبحته سبحانا، فحذف الفعل وأقيم المفعول المطلق مقامه، وأضيف إلى فاعله أو مفعوله، (مَا أَعْظَمَ شَأْنَهُ)، في التقدس والتمجد، ثم أشار إلى بعض أنحاء التقديسات.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى «هو من أجل النعم».

(٢) وكان حريا بالشارح ـ قبل الإقبال على الشرح ـ أن يذكر نبذة عن كتاب «سلم العلوم» ومصنفه؛ ليعطي القارئ تصورا عن المتن وأهميته وعن منزلة مصنفه، ومثل ذلك فعل الملا حسن أيضا، إلا أن القاضي مبارك أشار إلى شيء من ذلك باختصار.

فمن جملته قوله: (لاَ يُحَدُّ[١]) بالأجزاء الذهنية ولا الخارجية؛ لأنه بسيط ذهنا وخارجا، كذا في «الحاشية»[٢]، والبراهين على بساطته وجوهٌ:

الأول: أنه لو كان مركبا، فأجزاءه سواء كانت ذهنية أو خارجية إما ممكنات، فمن أين الوجوب، أو أحدهما واجب والآخر ممكن، فيكون معلولا للجزء الواجب، متأخرا عنه، فيكون الواجب ذلك الجزء، فلا يكون ما فرض الواجب واجبا. أو واجبات، فيكونان ممتازين في أنفسهما، كما هو شأن الواجب، فلا يمكن الاتحاد، حتى يكونا جزئين ذهنيين ومستغن أحدهما عن الآخر، فلا يلتئم منهما ماهية.

وأما الاقتصار على حديث الاستغناء[٣]، والقول بأنه خرق الفرض للانتهاء إلى أجزاء بسيطة فلا ينفيان إلا التركيب الخارجي، وأيضا ذانك الواجبان لو كانا فلا بد من أن يكون أمر واحد مشترك موجود يكون منشأً لانتزاع مفهوم الواجب الواحد المشترك؛ لأن الكثرة المحضة لا ينتزع منها الواحد بالضرورة، فلا بد مما به الامتياز، فلا يكون الواجب بنفسه ممتازا، هذا خلف.

ومن ههنا تم برهان توحيد الواجب تعالى، واندفع الشبهة الشيطانية[٤]

(١) في هامش ملاحسن: «قال لا يحد: في شرح... أي لا يكون محصورا بالحدود، كالمكان والشكل، وهذا إشارة إلى رد قول ابن تيمية من المجسمة؛ حيث قال إن الله متمكن على العرش، وهو مكانه، اهـ».

(٢) انظر الحاشية: ٣٨٣.

(٣) من غير تعرض لذكر الامتياز، كما فعل القاضي في شرحه (من الهامش).

(٤) في هامش الأصل: «وتقرر الشبهة ـ العياذ بالله منها ـ أن لا ما نع من أن يكون مفهوم الواجب عرضيا لأفراد بسيطة مشخصة، بحيث تكون مجهولة بأكناهها، لا ذاتيا لها،=

لابن كمونة[1]، ومنع الخوانساري[2] قولنا الكثرة المحضة لا ينتزع عنها الواحد مكابرة. نعم، يرد عليه النقض بالواجب المباين للممكن مباينة ذاتية، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في موضعه.

الثاني[3]: لو كان له أجزاء لكان الواجب محتاجا إليها، فصار ممكنا، وهذا الدليل إنما ينفي التركيب الخارجي فقط، اللهم إلا أن يبنى على التلازم بينهما.

الثالث: لو كان الواجب مركبا لكان فصله المقوم مقسما؛ لأن الفصل المقوم يحصل الماهية دون الوجود؛ إذ ماهيته الوجود على ما تقرر في مقره، فيكون محصلا للوجود، وهو شأن الفصل المقسم، وهذا مختص بإبطال التركيب الذهني. ويرد عليه أن شأن الفصل المقسم أن يكون خارجا عما هو فصل له، ومحصلا لوجوده، ومقسما له إلى قسمين، وفصله المقوم وإن أفاد

= حتى يحتاج إلى التعين والتحصل، فيمكن. وتقرير الدفع: أنه لو كان مفهوم الواجب عرضا عد الأفراد بسيطة كذلك لكان أمر واحد مشتركا بين هذا الواجب وهذا، وذلك لأن العرض العام أيضا ماهية من الماهيات، فيكون هناك مبهم ومحصل، فيحتاج، فيكون ممكنا، هذا خلف، فإذا لم يكن واجبا لنفسه فكيف لغيره».

(١) هو: سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الإسرائيلي، ويلقب بعز الدولة، يهودي، كيماوي أديب حكيم منطقي، وقيل إنه أسلم، له: الجديد في الحكمة (ط)، شرح الإشارات والتنبيهات، وشرح التلويحات للسهروردي، مات عام ٦٨٣هـ. انظر كشف الظنون لحاجي خليفة: ٩٥، ٤٨٢، ٤٩٥، ٦٨٥، هدية العارفين للبغدادي: ٣٨٥/١، مفتاح السعادة لطاش كبري زاده: ٣٤٦/١، مقدمة المحقق للجديد في الحكمة: ١٥، ١٦.

(٢) ولم أتوصل إلى تعيين هذه الشخصية، وفي كتب التراجم عدد غير قليل عرف بـ«الخوانساري».

(٣) انظر هذا الدليل في شرح المواقف للسيد الشريف: ١٣٠/٣، ١٣١.

وجوده إلا أنه ليس خارجا، حتى يكون مقسما.

ومن جملة تقديساته قوله: (وَلاَ يُتَصَوَّرُ)، إن قُرِئَ بِضَمِّ عَلاَمَةِ [redacted] الإِسْتِقْبَالِ، فمعناه لا يدرَك الله تعالى بكنهه؛ لامتناع حصوله في الذهن، ولا شبح له حتى يحصل، ولو فرض لا يكون مبدأ الانكشاف بالضرورة؛ لأن المباين لا يكون مبدأ للانكشاف لمباين آخر.

وأما امتناع حصوله في الذهن فمن وجوه، الأول: أنه لو حصل في الذهن فحصوله إما مع بقائه في الخارج، فلا بد من أمر مشترك بينهما واجب حقيقة، ومميز لأحدهما عن الآخر، فلا يكون المميز الذي هو التعين عينه، وأيضا يلزم تكثر الجزئي. أو مع بطلانه في الخارج، وهو أشد استحالة. ومن ههنا ظهر أيضا أن الجزئي من حيث هو شخص لا يحصل في الذهن، ولا في الحاسة حين الإدراك.

الثاني: أن مصداق الوجود الخارجي عين ذاته تعالى، من غير حيثية زائدة، فلو حصل في الذهن لكان مصداقا للعوارض الخارجية والذهنية معا.

الثالث: أن ذاته مصداق حمل الواجب، بلا حيثية زائدة، فلو حصل في الذهن لكان واجبا ومحتاجا إلى الذهن الذي هو محله. وههنا برهانان عرشيان على امتناع تصوره بكنهه، الأول: ما أفاده الشيخ الأكبر، والإمام الأعظم، سند الأولياء والأتقياء، معدن الهداية، خاتم فص الولاية، حسنة من حسنات سيد المرسلين الذي كان وليا وآدم بين الماء والطين، الشيخ محيي الملة والدين محمد بن العربي[1] قدس سره، ورضي الله عنه في «الفتوحات[1]

---

(١) هو: الشيخ الأكبر، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي، الشهير بمحيي الدين ابن عربي، المرسي الأندلسي المولد، الدمشقي الوفاة والمرقد=

المكية»: أنه تعالى يخالف المخلوقات، لا مناسبة بينه وبين خلقه البتة، وكيف يشبه من لا يقبل المثال بمن يقبل المثال، فالعلم بالله تعالى عزيز عن إدراك العقل والنفس، إلا أنه واجب تعالى وتقدس، وكلما يتلفظ به في حق المخلوقات، أو يتوهم في المركبات وغيرها فالله تعالى في نظر العقل السليم بخلاف ذلك، لا يجوز عليه الوهم، انتهى ملخصا. هذا كلام متين، يعجز عن فهمه إلا من أتى الله بقلب سليم.

الثاني ما نقل عن المعلم الأول: أنه سبحانه جلي غاية الجلاء، بحيث لا جلاء فوقه، فيتحير العقل، ويمتنع عن تمام إدراكه، كالنور إذا اشتد يمتنع البصر عن الرؤية.

ثم إنهم بعد الاتفاق على عدم وقوع تصوره بكنهه اختلفوا، فمنهم من اقتصر على ذلك، وجوز إمكانه، وهو يلوح من كلام الشيخ الرئيس[(٢)]، وقال الإمام[(٣)] عليه الرحمة بالاستحالة، وهو مذهب قدماء الفلاسفة والصوفية

= [٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ]، من أقطاب الفكر الصوفي في العصور الوسطى، صاحب المؤلفات الكثيرة. كثير من نظرياته مجال أخذ ورد بين العلماء. انظر الأعلام: ٦/٢٨١.

(١) في الأصل: «فتوحات».

(٢) هو: أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد على مقربة من «بخارى»، عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م، وتوفي عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. له: الشفاء، الإشارات والتنبيهات، وغيرهما. انظرتاريخ حكماء الإسلام للبيهقي: ٥٢ ـ ٧٢، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دبيور: ٢٤٦ ـ ٢٧٣.

(٣) هو: الإمام أبو عبد الله، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين الرازي القرشي التيمي البكري [٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ=١١٤٩ ـ ١٢٠٩م]، شيخ الإسلام، مجدد القرن السادس، إمام أهل السنة والجماعة، عمدة العلوم الكلامية والأصولية، وحجة الفنون الفلسفية والمنطقية، من رواد علم التفسير وغيره من العلوم. له: المحصول والمباحث المشرقية=

الصافية، كثَّرهم الله تعالى، وهكذا نقل عن إمامنا الأعظم، إمام الأئمة، الباذل جهده في إعلاء السنة وقمع البدعة، الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكوفي[1].

والدلائل المذكورة تعطي امتناعه بالذات، وهو الصواب.

وإن قُرِئ بفتح علامة الاستقبال فمعناه أنه لا يُدْرِك الأشياءَ إدراكا حصوليا.

التفصيل في المقام: أن قوما من قدماء جهلة «يونان» نفوا علمه تعالى رأسا، مستدلين بأن ذلك صفة النقص؛ لكونه إضافة بينه تعالى وبين معلوماته، وهذا جهل عظيم وظلم كبير، وسخافته غنية عن البيان. ثم من سواهم اتفقوا على كونه عالما بجميع الأشياء، علما تاما، لا يعزب عنه مثقال ذرة، لكن اختلفوا في كيفيته اختلافا عظيما، فذهب الشيخ المقتول[2] إلى أن علمه تعالى حضوري.

وبيانه: أنه تعالى نور محض ونور الأنوار، والعالم مفاض عن شعاعه

= ونهاية العقول والأربعين والتفسير الكبير وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٨/٨١ ـ ٩٦، الأعلام: ٦/٣١٣.

(١) هو: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت بن زُطَى التيمي بالولاء الكوفي، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد بالكوفة سنة: ٨٠ هـ/٦٩٩ م. ونشأ بها، وتوفي في: ١٥٠ هـ/٧٦٧م. أُفْرِدَتْ في مناقبه وفقهه مؤلفاتٌ كثيرة. انظر طبقات الفقهاء للشيرازي: ٨٣، تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي: ٢/٤٥٩ ـ ٤٧٣.

(٢) هو: يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردي، فيلسوف، ولد في سهرورد في العراق العجمي عام ٥٤٩هـ/١١٥٤م، ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، نسب إلى انحلال العقيدة، فأفتى العلماء بإباحة دمه، ودخل السجن وتوفي فيه عام ٥٨٧هـ/١١٩١م. له: التلويحات، هياكل النور، المشارع والمطارحات، حكمة الإشراق، وغيرها. وهو غير السهروردي صاحب العوارف. انظر الأعلام للزركلي: ٨/١٤٠.

الفائض على جميع الأشياء، وقد تبين أنه تعالى علة لجميع الأشياء، وهو تعالى حاضر عند نفسه، فهو عالم بنفسه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فجميع الأشياء حاضرة عنده حضور المعلول عند فاعله. ولا يخفى أنه يلزم على ذلك التقدير أن لا يكون علمه فعليا مقدما على الإيجاد، وقد التزم، ولم يتفطن أن الصنعة التي تشاهد في العالم تدل على أن علمه تعالى فعلي، وأيضا يلزم أن لا يكون خالقا بالإرادة؛ لأنها تستدعي تقدم الإدراك؛ على ما يشهد به الضرورة، وأيضا حضور المباين عند مباين آخر لا يعقل إلا بالمقابلة والقيام، وكلاهما منتفيان ههنا.

وذهب النصير الطوسي[(١)] إلى أن علمه المعلول الأول، مع ما فيه الحاضر عنده حضور المعلول عند فاعله، ويلزم عليه مع عدم المعقولية حضور المباين عند مباين آخر، بأن لا يكون المعلول الأول مخلوقا بإرادة وعناية.

وذهب أفلاطون إلى أن علمه صور قائمة بأنفسها، ويحكى أن تلك مهيآت مجردة عن التعلق، وظاهره سخيف جدا، ويلزم عليه أن لا يكون تلك المهيآت مخلوقة بالإرادة، بل بالإيجاب، فتأمل.

وذهب المعتزلة إلى أن علمه تعالى صور معلومة معدومة وثابتة في الخارج، ويلزم عليهم أن الثبوت هو الوجود، ولكلامهم وجه فصلناه في بعض كتبنا.

وذهب فرفوريوس وأتباعه وسائر المشائين إلى أن علمه تعالى اتحاد

---

(١) هو: أبو جعفر، محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، ولد بطوس عام ٥٩٧هـ/١٢٠١م، فيلسوف منطقي رياضي، إمامي العقيدة على الأرجح، له: شرح الإشارات، والتجريدُ، ونقدُ التنزيل وغيرها، مات ببغداد عام ٦٧٢هـ/١٢٧٤م. انظر معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٢٦٣، ٢٦٤.

المعلومات بذاته تعالى، ويلزم عليهم مع بطلانه ببراهين قاطعة اتحاد الواجب والممكن، والمجرد والمادي، ولعل لكلامهم وجها لستُ أحصِّله.

وذهب علمائنا الماتريدية عليهم الرحمة إلى أن علمه صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى، ذات إضافة، ويتميز الأشياء باختلاف إضافاته، ويلزمهم الحكماء بتعلق الإضافة بالمعدوم؛ لأن المعلوم قد يكون معدوما، وهم يلتزمون ذلك، مستندا بما يقول الفلاسفة من أن الاستعداد كيفية في المادة، ذات إضافة متعلقة بالمعدوم ما دام معدوما، واستكماله بالغير، ويلتزمونه ويقولون الاستكمال بالغير الذي هو صفة كمالية غير نقص، وانكشاف المباين بالمباين، وهم يلتزمون ويقولون: لم يدل دليل تام على اتحاد العلم أو المعلوم، بل فيه مفاسد لا تخفى، ولا يمكن دفعها، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وذهب المتأخرون إلى أن ذاته تعالى هو العلم، فكما أن الصورة العلمية مبدأ لانكشاف ما هي صورة له، كذلك ذاته مبدأ لانكشاف العالم كله، فهو سبحانه كالصورة العلمية لكل العالم، ويلزمهم انكشاف المباين بالمباين، وكون شيء واحد مبدأ لانكشاف متضادين ومتناقضين، وأنه تعالى ذو نسبة إلى الكل على السواء، فكيف يكون مبدأ الامتياز؟

وذهب قوم إلى أن علمه تعالى صور معدومة ذهنا وخارجا كالسراب، ولا يخفى سخافته.

وذهب الشيخان: أبو نصر الفارابي[1] وأبو علي إلى أن علمه تعالى

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر، الملقب بالمعلم الثاني، من فاراب تركستان، ولد عام ٢٥٩هـ، له: المختصر الأوسط في المنطق، كتاب البرهان، آراء المدينة الفاضلة وغيرها، مات بدمشق، عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م. انظر تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي: ٣٠ ـ ٣٥، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديبور: ١٩٢ ـ ٢٣٧.

بحصول صور المعلومات، وهو علمه الفعلي، ويلزمهما مع عدم مساعدة الأصول الحكمية ـ كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى ـ جريان براهين التسلسل؛ لأن تلك الصور غير متناهية حسب عدم تناهي المعلومات، متقدمة على وجود المعلومات أجمع، ولا يمكن أن تصدر عن الواجب دفعة، ولا يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، فلا بد ههنا من ترتيب على ما نص عليه الشيخ، فتكون مرتبة.

فهذه تسعة مذاهب، وههنا مذهب آخر لأهل الحق، يقتضي تحقيقُه بسطاً في الكلام، سنشير إليه إن شاء الله تعالى. هذا ما نبهناك إجمالاً، وإن شئت الزيادة عليه فعليك بمطالعة الكتب المبسوطة.

ومن جملة تقديساته قوله: (لاَ يُنْتِجُ)، أي لا يلد، وهو ظاهر من الأصول التي قررنا لك، وإن قُرِئ بفتح العين، وإن لم يساعده العربية، ففيه إشارة إلى أنه لم يولد، لا إلى أنه لا برهان عليه؛ إذ لا سبب له، كما زعم بعض الشارحين؛ لأنه سيجيء إن شاء الله تعالى أن على وجوده برهاناً لمياً.

ومن جملة تقديساته قوله: (وَلاَ يَتَغَيَّرُ)، لا من وجود إلى عدم، ولا من صفة إلى أخرى؛ لأن الواجب واجب من جميع جهاته، على ما تقرر في مقره. ومن جملة تقديساته قوله: (تَعَالَىٰ عَنِ الْجِنْسِ)، أي ما يجانسه ويماثله؛ لأنه قد سبق أن لا شريك له في وجوب وجوده، ولا يماثله ولا يجانسه أحد من الممكنات والممتنعات بالضرورة، (وَ) تعالى عن (الْجِهَاتِ) الست، بل الجهات الغير المتناهية؛ لأن التوجه إلى الجهات يستدعي الوضع والتحيز الذَيْنِ هما من عوارض الجسم المادي، وهو ﷻ بريء عنهما.

ولما ذكر بعض التقديسات أراد أن يذكر التمجيدات، واختار واحداً

يستلزم الكل، وهو قوله: (جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ) كلها من غير شيء بإرادة وعناية، على ما يقتضيه الحكمة، وههنا مقامان: المقام الأول في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، وفيه مذهبان.

الأول: ما ذهب إليه الحكماء.

التفصيل: قال المشاؤون: لا يمكن أن يصدر عنه الكثرة؛ لبساطته من جميع الجهات، والسلوب عدميات لا تكثر ذات المسلوب عنه، والإضافات لا تحصل إلا بعد حدوث المضاف إليه، فلا بد أن يصدر عنه عقل؛ لأن الجسم مركب، والأعراض والنفوس لا تحدث إلا والموضوع والبدن موجودان، فلا يصدر كل منهما عن الواحد الحقيقي، ولا بد أن يكون فيه جهات كثيرة، وإلا لامتنع صدور الكثرة.

وإذا تقرر هذا فنقول العقل الأول له ماهية ووجود به تعالى، ووجوب به، وتعقل لنفسه، فمن جهة الوجود فاض عنه تعالى بوساطته العقل الثاني، ومن الجهات الباقية الفلك، فنفسه من جهة الوجوب، وصورته من جهة التعقل، وهيولاه من جهة ماهيته: الأشرف من الأشرف، وكذا من العقل الثاني العقل الثالث وفلك الثوابت، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر وفلك القمر، ثم بوساطته عنه تعالى هيولى العناصر والصورة الجسمية والنوعية، على حسب استعداد المادة.

ولا يخفى أن علمه تعالى حصولي على رأي شيخهم، فيجوز أن يصدر عنه تعالى كثرة، من غير وساطة شيء سوى الصور العلمية؛ لوجدان التكثر في صفاته بحلول الصور الكثيرة. قال الإشراقية: إن كثرة جهات العقول مع كونها اعتبارية لا تفي؛ لأن الكواكب الثوابت بسبب كونها متخالفة الماهية والأحياز

غير محصورة، فلا بد لها من علل كثيرة كذلك، وتلك الجهات محصورة، مع أن المشائين أيضا لم يجزموا بكون العقول عشرة أو عشرين، ويكون الأفلاك تسعة، فالطريق على رأيهم أنه صدر عنه تعالى معلول، وليكن (أ)، وصدر عنه تعالى بوساطة (أ) (ب)، وبوساطة (ب) (ج)، وبوساطة (أ ب) معا (د) و(ج) في مرتبة واحدة، وبوساطة (د) معلول، وبوساطة (ج) ثان، وبوساطة (د) ثالث، وبوساطة (د ب) رابع، وبوساطة (د ج) خامس، وبوساطة (ج أ) سادس، وبوساطة (ج ب) سابع، وبوساطة (أ ب ج) ثامن، وبوساطة (أ ب د) تاسع، وبوساطة (أ ب ج) عاشر. وهذه العشرة في مرتبة، وهكذا بالغا ما بلغ. وقالوا جميعا لربط الحادث بالقديم إن حركة الفلك أزلية أبدية متجددة، فهي ذات جهتين، فمن جهة دوامها فاضت عن القديم، ومن جهة التجدد صارت واسطة بين الحوادث وبين الله تعالى في وصول الفيض.

فإن قيل: فما علة التجدد قالوا: تجددها لذاتها، لا يحتاج إلى جعل جاعل أصلا. فإن قيل: أجزاء الحركة حادثة، فلها علة، فإما قديمة، فيلزم قدمها، وإما حادثة، فلا بد لها من علة حادثة، وهكذا، فإما يلزم قدم أجزاء الحركة أو التسلسل.

أجيب بأن أجزاءها غير موجودة؛ لاتصالها، فلا تحتاج إلى جعل جاعل، فورد عليهم إشكال بأن الحركة غير قارة، فلا تستند إلى ثابت، فلا بد من علة لها نحو من عدم القرار، فيتسلسل العلل، فلدفع ذلك قالوا: إن ههنا ثلث سلاسل: الأولى من التخييلات الجزئية، والثانية من الإرادات والأشواق، والثالثة من الدورات، فواحد من التخييل علة موجبة لشوق واردة خاصة، وهي علة معدة لدورة، وهي معدة لتخييل آخر، وهو موجب لشوق واردة أخرى، وهي معدة لدورة أخرى، فسلسلة الحركة فاضت من سلسلة

الإرادات والأشواق، وهي غير قارة، وهي فاضت من سلسلة التخيلات، وهي أيضا غير قارة، وهي فاضت من الحركة من غير لزوم دور، كما بينا، وبه اندفع الاعتراض الثاني أيضا.

وفيه نظر؛ لأن الدورة التي فاضت عن إرادة جزئية فائضة عن تخيل جزئي إما علة موجبة لتخييل آخر، فيجب اجتماعها معه، وكذا مع معلوله ومعلول معلوله، فيلزم اجتماع أجزاء الحركة، وإما معدة، فلا بد أن لا ينتهي سلسلة المعدات إلى واجب الوجود بالذات، وإلا يلزم قدمها، فلم يجب وجود واحد منها؛ لأن الواجب ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، ومن بعض أنحائه عدم تلك السلسلة بأجمعها، وهو ممكن، فيلزم أن لا يكون موجودا؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد. ومن ههنا سقط ما قيل في ربط الحادث بالقديم من إسقاط وساطة الحركة، والقول بأن وجود[1] كل حادث مسبوق بوجود حادث قبله معد له، وهكذا إلى غير النهاية، والله أعلم. وبسط القول في «العجالة النافعة».

الثاني مذهب المتكلمين:

اعلم: أنهم جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة، إذا كانت فاعلا مختارا، ولا يلزم الترجيح من غير مرجح؛ لأن الرجحان الذي جاء من قبلها إنما هو رجحان الوجود مع التخلف. ومنهم من قال: إن من الجائز امتناع المعلول في بعض زمان العلة، فلا يصل تأثير العلة إليه في ذلك الزمان، فلا يوجد إلا بعد ذلك، ولا يلزم خرق فرض تمام العلة؛ لدخول الإمكان فيها؛ لأن الإمكان أمر انتزاعي معدوم إلا بعد الانتزاع، فكيف يحتاج إليه موجود؟

(١) في الأصل «الوجود»، والمثبت هو المتعين.

وأما منشأ انتزاعه فذات المعلول، فلو كان علة لكانت علة لنفسها.

وبعد تمهيد ذلك فنقول: جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى المريد المختار ابتداءً، ويتخلف المعلول عنه لتعلق إرادته بوجوده كذلك، أو لأن الممكن المعلول لم يكن ممكنا في الأزل؛ بناء على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، من أن أزلية الإمكان غير مستلزمة لإمكان الأزلية، وغير القار أيضا مستند إليه سبحانه؛ لتعلق إرادته كذلك، أو لعدم إمكانه إلا كذلك، لكن المختار هو الأول؛ كما يشهد به قوله تعالى:[1].

فإن قلت: لا بد لترجيح تعلق الإرادة في الأزل بأن يوجد المعلول في وقت معين من اللايزال من مرجح؟

قلتُ: ليس الزمان أمرا موجودا[2]، بل أمرا متوهما من تقدمات

(١) في الأصل هنا بعد هذا (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد)، ولا يوجد في القرآن الكريم آية هكذا، ولعله سهو منه.

(٢) في هامش الأصل هنا: «فيه: أن الزمان وإن لم يكن أمرا موجودا، لكن هذا الأمر المتوهم متوهم في نفس الأمر، وما وجد في جزء منه يكون منفكا عما وجد في الجزء الآخر، ووجود الممكن كما أن يصح في جزء يصح في جزء آخر. فحينئذ نقول: لِمَ تعلق إرادته بوجوده في هذا الجزء، دون وجوده في جزء آخر، وحينئذ لا بد من الإجابة بجواب آخر، ولذا أَمَر في الشرح بالتأمل. وأجاب المحقق الدواني بأن الإرادة من الأزل كانت متعلقة على هذا النحو، والإرادة المتعلقة بهذا النحو من صفات الباري ﷻ.. فلا يصح السؤال بأنه لم أراد على هذا النمط. وأنت لا يذهب عليك أن هذا غير واف أيضا؛ لأن الإرادة المتعلقة بوجود الحادث في جزء آخر من الأزل ومما لا يزال غير الجزء الذي تعلقت بوجوده فيه أنها ممكنة بالنظر إلى ذات الباري ﷻ، أو مستحيلة، وعلى الأول فلا بد من الترجيح، وعلى الثاني يلزم العجز عن إيجاد الممكن في غير زمان وجوده مع إمكانه، وهذا خلف، ولا جواب عند هذا العبد إلا باستحالة وجود الحادث قبل هذا=

وتأخرات عرَضَتْ الممكناتِ، فالواجب سبحانه أراد أن يوجد المعلول بعد العدم، فإذا وجد كذلك يتوهم المتوهم من تقدم عدم على وجود زمانا موهوما، وأما قبله فلا وقت ممتد حتى يطلب الترجيح، فتأمل فيه، هذا أصل عظيم، به يفتح باب حدوث العالم الذي هو مسألة عظيمة عندهم، فاحفظه لتأمن عن الوساوس الشيطانية، ولا تلتفت إلى ما قيل من قبل الفلاسفة أو يقال، هذا والله أعلم بالصواب.

واعلم: أن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية الصافية ـ كثرهم الله تعالى ـ على أن لا خالق إلا الله[1]، وما يرى في الظاهر عللا إنما هي شرائط وروابط إلى الخالق جل ذكره، إلا المعتزلة ـ خذلهم الله تعالى ـ في أفعال العباد مطلقا، والشيعة الشنيعة في الشرور الصادرة عن العباد، وهذا الرأي يشبه برأي المجوس. ومع شهادة الوجدان السليم أن الإمكان ليس فيه جهة التأثير لنا نصوص قاطعة من الكلام الإلهي عليه، نحو: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام/١٠٢، والزمر/ ٦]، هو الله[2] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات/ ٩٦] إلى غير ذلك. وإن شئت مزيد تفصيل فارجع إلى «شرحنا القارسي للفقه الأكبر».

الثاني من المقامين: في كيفية الجعل، أهو بسيط أم مركب؟ اختلف الحكماء والعلماء في أن أثر الجعل هو الماهية نفسها، أو اتصافها بالوجود؟

= الوقت وبعده، فالقول بأن الباري إنما أراد وجوده كذلك في الأزل لأنه لم يكن ممكنا غير هذا النحو من الوجود، فحينئذ ظهر لك أنه لا يتم الطريق المختار إلا بضم طريق آخر، فافهم! منه رَحِمَهُ اللَّهُ.

(١) وهذا ليس بمعفي الفلاسفة عن الكفر الذي يلزمهم من جهات أخرى (المحقق).

(٢) كذا في الأصل.

فذهب الإشراقية إلى الأول، فعندهم كانت المهينة بنفسها في بقعة اللبس، فأخرجها الجاعل إلى الأيس. والمشاؤون إلى الثاني، والمراد بالاتصاف بالوجود مفاد قولنا الماهية موجودة.

وعسى أن يكون حقية المذهب الأول من الفطريات، وقد يستدل عليه بوجوه، **الأول:** أن الوجود أمر اعتباري عقلي، ومصداق حمله نفس تقرر الماهية، فيكون ثبوته للماهية ضروريا، وإلا فهو أمر انتزاعي، فلا بد من منشأ له هو المصداق حقيقة، أو انضمامي، فيلزم تقدم الماهية بالوجود على مصداقه، أو أمر مباين، وهو بَيِّن الاستحالة. فلو لم يكن الماهية في تقررها محتاجة إلى الجاعل لارتفع الجعل رأسا، لأن الوجود صار من اللوازم التي لا تعلل بجعل مستأنف.

ولعل غرض الشيخ المقتول من قوله: الوجود اعتبار عقلي، فلا يكون مجعولا بالذات هو هذا.

الثاني: أن جعل النسبة التي من المعاني الحرفية غير معقول إلا باعتبار مصداقها الذي هو مفاد الهيئة التركيبية، والمصداق إما نفس الماهية بلا حيثية، فتكون هي المجعولة حقيقة، أو مع حيثية الاستناد إلى الجاعل، وليس إلا اتباع الماهية للجاعل في الوجود، فيكون بعد صيرورتها موجودة، فكيف يكون مصداقا لها، أو مع حيثية أخرى انضمامية أو انتزاعية، وكل صفة انضمامية أو انتزاعية متأخرة عن وجود المعروض، ولا أقل أن يكون معه، فكيف يكون مصداقا لحمل الوجود؟

وبالجملة ليس سوى الماهية قابلا للمصداقية حتى يجعل، وما قيل أن النسبة لها وجود في الأعيان، وكذا سائر الانتزاعيات، وإلا لزم ارتفاع

النقيضين؛ لأنهما قد يكونان انتزاعيين، فخارج عن دائرة العقل، وارتفاع النقيضين بمعنى أن لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكى عنه مستحيل، لا بمعنى أن لا يكونا معدومين عن الأعيان، كيف ولو كان للانتزاعيات وجود سوى وجود المصداق لزم كون الواجب تعالى محلا للحوادث؛ لحدوث الإضافات يوما فيوما، ويلزم أن يكون شيء واحد موصوفا بصفات غير متناهية؛ لأن الانتزاعيات قد تكون واقفة عند حد، كسلسلة اللزومات مثلا.

الثالث: الماهية إما محتاجة إلى الجاعل أولا وبالذات، وهو المطلوب، وإما بالعرض، فيلزم تأخر نفس الماهية عن الماهية الموجودة المتأخرة عن الوجود، أو معه، فيلزم تقدم العارض على المعروض أو لا بالعرض ولا بالذات، فيلزم استغناء الماهية عن الجاعل.

ويرد عليه أن نفس الماهية باعتبار التقرر عن الجاعل متأخرة عن الماهية الموجودة، متقدمة عليها بنحو آخر من التقدم، ولا استحالة في أن يكون المتأخر باعتبارٍ متقدما باعتبارٍ آخر. وأيضا لو كان بينهما معية لما لزم تقدم العارض على المعروض؛ لأن ما مع المتقدم بالذات لا يجب أن يكون متقدما، على أن استغناء الماهية عن العلة غير مستحيل؛ لأنها غير ممكنة عندهم؛ إذ المواد الثلاثة كيفيات للنسبة، فتأمل.

قال أتباع المشائين **أولا**: لا يمكن تعلق الجعل بالماهية، وإلا لزم المجعولية الذاتية، ولا بالوجود؛ لكونه صفة انتزاعية، فلا بد أن يتعلق باتصافها بالوجود، وإلا ارتفع الجعل رأسا. ويرد عليه أولا أن الاتصاف أيضا انتزاعي.

فإن قلت: مفاده أمر عيني؟ **قلت**: هو نفس الماهية، كما بينا في الدليل الثاني.

وثانيا: إن أريد بالمجعولية الذاتية ثبوت نفس الماهية لنفسها ففيه غفلة عن تصور معنى الجعل البسيط، أو مجعولية مصداقه، وهو نفس الماهية، فلا استحالة فيه، بل هو أصل المسألة. ومن ههنا سقط ما قيل في إثبات لزوم المجعولية الذاتية أن حقيقتها مجعولة بثبوت الذات لنفسها باعتبار المصداق، ومصداقه ليس إلا نفس الماهية، وقد قلتم إنها مجعولة.

وثانيا إن المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات، والإمكان كيفية النسبة. ويرد عليه أن المواد الثلاثة عندنا كيفيات نفس تقرر الماهية.

وثالثا إن الجعل يستدعي مغايرة المجعول والمجعول إليه، ويرد عليه أن استدعاء المغايرة إنما هو في المؤلف، دون البسيط؛ فإنه لا يستدعي مجعولا إليه، فضلا عن المغايرة، والله أعلم.

ثم اعلم: أنه ذهب بعض المتأخرين إلى أن الموجود حقيقة هو الوجود مغايرا للماهية، وهي متحدة معه نوع اتحاد، وموجودة بالعرض، والوجود متشخص بنفسه، والمجعول بالذات هو الوجود جعلا بسيطا.

وأورد عليه بيانات مطنبة، من أراد الاطلاع عليه(١) فليرجع إلى كتبه، كـ«الأسفار» وحواشي «الشفاء» و«حكمة الإشراق».

والحق الصحيح أن الموجود هو الماهية، كما مرت الإشارة إليه آنفا، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري قدس سره(٢)، ....

(١) كذا في الأصل بتذكير الضمير، ويمكن ذلك بتأويل البيانات بالمذكور.

(٢) هو: على بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ [ت: ٣٣٠هـ] إمام أهل السنة والجماعة، ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. ولد بالبصرة وتوفي ببغداد، انتهت إليه رئاسة الكلام، بل الإمامة في الدين في عصره، =

والشيخ المقتول[1].

(الْإِيمَانُ بِهِ) ـ تعالى وتقدس ـ بأنه كائن كما هو بأسمائه وصفاته (نِعْمَ)، من أفعال المدح، وقوله: (التَّصْدِيقُ) فاعله، والمخصوص مقدم. والإيمان اليقين الجازم المطابق بحيث لا يحتمل النقيض، وهو يحصل بأنحاء شتى، لكن المعتبر شرعا ما يكون بقول الرسول، وعليه محمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»[2]، والتفصيل في «الفتوحات المكية» للشيخ الأكبر، خاتم الولاية المحمدية، خليفة الله تعالى في الأرضين. (وَالِاعْتِصَامُ بِهِ حَبَّذَا التَّوْفِيقُ)، ومخصوصه أيضا مقدم.

لما فرغ من الحمد لله ﷻ أراد أن يشرع تبركا في الصلاة على من هو وسيلة في وصول الفيض منه تعالى، وقدوةٌ في الدنيا والآخرة، ورحمة للعالمين كافة، فقال: (وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ بُعِثَ) رسولا ورحمة، وهاديا

= وكان في البداية معتزليا ثم خرج من عباءة الاعتزال إلى حظيرة السنة، بعد مناظرة مشهورة أفحم فيها أستاذه أبا علي الجبائي عام ٩١٢م. وطريقته تتميز بالوسطية والاعتدال. له: الإبانة ومقالات الإسلاميين واللمع، وهو متأخر عن الإبانة. وللإمام ابن فورك تأليف جمعَ فيه مقالات الإمام، أفرد الحافظ بن عساكر مؤلفاً ضخما في الدفاع عنه وهو «تبيين كذب المفتري». انظر مثلا طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٣/٣٤٧ ـ ٤٤٤، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٤٢٩ ـ ٤٣٣.

(١) وهم القائلون بعينية الوجود، وأما مذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود فالماهيات عندهم في حد ذواتها ماهيات، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة، وما يتبع الوجود، ومعنى التأثير جعل شيء شيئا، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا. راجع عبد الحكيم على شرح المواقف: ٣/٤٠.

(٢) هذا حديث صحيح، روي عن سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه، وأخرجه الإمام أحمد والدارقطني، وغيرهما، واستعرض التاج السبكي لطرق متعددة له في طبقاته الكبرى، انظر منه مثلا: ١/٥٠، ٥١.

للخلائق إلى سبيل الحق، (بِالدَّلِيلِ) على رسالته، (الَّذِي فِيهِ شِفَاءٌ لِكُلِّ عَلِيلٍ)، بالعلل القلبية، كالبخل والكبر والنخوة والجهل المركب، والإعراض عن طاعة الله تعالى وسبحانه.

وذلك الدليل هو القرآن الشريف، الذي إذا عمل به أحد وصل ذروة الكمال، وانكشف أسرار الله تعالى، وله ظهر وبطن، والإنسان يطلع على ظهره بخدمته كتب الأحاديث والعربية، ولا يطلع على بطنه إلا برياضات شاقة، ومجاهدات تامة، وعلى ما أخبر بذلك ظهره ولا رطب ولا يابس إلا هو في كتاب مبين، مكنون فيه. وإن شئت أن تعلم النكات القرآنية فانظر كتب الشيخ بعين الإنصاف، وقلبك خال عن الجور والاعتساف.

(وَعَلَى آلِهِ)، أي عترته الأخيار، (وَأَصْحَابِهِ)، أي الذين أدركوا صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الإيمان، وطالت[1]، (الَّذِينَ هُمْ مُقَدِّمَاتُ الدِّينِ)، أي الذين يتوقف الدين على محبتهم؛ فإن بغضهم مثقال ذرة مستلزم لبغض رسول الله ﷺ، المبعد عن الإيمان. قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الله الله في أصحابي، من أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه»[2]، رواه الترمذي، (وَحُجَجُ الْهِدَايَةِ)، أي الدالة على ما يوصل إلى المطلوب[3]، (وَالْيَقِينِ)، أي الإيمان بالله تعالى ورسوله، قال الله

(١) كذا في الأصل، ولا يخفى أن طول الصحبة ليس شرطا في الصحابي.

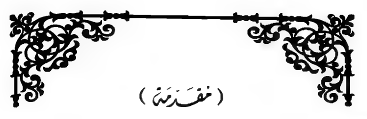
(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، عن سيدنا عبد الله بن مغفل: ٥/٦٩٦، رقم (٣٨٦٢).

(٣) على رأي أهل السنة، وأما المعتزلة فالهداية عندهم هي الدلالة على المطلوب، لا على الموصل إليه، راجع مقدمةَ شرحِ كلٍّ من الدواني واليزدي على التهذيب تجد تفصيلا أكثر.

تعالى: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ [الفتح/ ٢٩].

(أَمَّا بَعْد) حمد الله والصلاة على رسوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، حذف منه المضاف إليه، فبني على الضم (فَهَذِهِ)، أي الأمر المرتب الحاضر في الذهن بوجه من الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة، أو المعاني المخصوصة المدلول عليها بالألفاظ المخصوصة (رِسَالَةٌ فِي صِنَاعَةِ الْمِيزَانِ، سَمَّيْتُهَا بِـ«سُلَّمِ الْعُلُومِ»، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ بَيْنَ الْمُتُونِ كَالشَّمْسِ بَيْنَ النُّجُومِ).





(مقدمة)

بكسر الدال، والفتحُ خطأٌ، صرح به الزمخشري[1]، وقد طولوا في تفسيرها، والحق عند هذا العبد ما قال السيد المحقق[2] قدس سره الشريف: أنها عبارة عما يترتب عليه الشروع في العلم[3]، وهو حقيقة الإدراكات، لكن يضطر في تعليمها إلى مبيِّناتها التي هي المعلولات والألفاظ، فيطلق المقدمة عليها أيضا، ولا حاجة إلى تجديد اصطلاح جديد، كما جدد العلامة التفتازاني[4] ....

(١) لكن الشارح المحقق الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع (٢٧/١)، والمحقق الدواني في شرح التهذيب (٣/ب) جوزا الفتح غير ملتفتَيْن إلى ما قاله الزمخشري؛ لأن في الفتح السلامةَ عن التكلفات الواردة ـ لفظا ومعنى ـ في الكسر، انظر للتفصيل حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٢٥، ولعل الملا اليزدي ـ شارح التهذيب ـ أيضا ممن جوز الفتحَ في ضوء كلامه في شرح التهذيب، كما لاحظه بعض المعلقين على كلامه بحق.

(٢) هو: العلامة الإمام الهمام، السيد الشريف، على بن محمد بن علي الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠ هـ، حجة في العلوم العقلية، وآية في الفنون العربية، أشعري الأصول حنفي الفروع. له: شرح المواقف في الكلام، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، حاشية على شرح القطب على الشمسية وغيرها. توفي سنة ٨١٦ هـ. انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي: ٣٢٨/٥ ـ ٣٣٠، الفوائد البهية للكنوي: ١٢٥ ـ ١٣٧.

(٣) قال الملا حسن في شرحه على السلم (٢٠) إنها: «الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوسل به إلى الشروع في العلم، ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق، وطلب العبث، وعدم الامتياز بين المسائل».

(٤) هو: العلامة الإمام سعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني، العلامة الثاني، ولد عام ٧٢٢هـ، وتوفي عام ٧٩٢هـ، أشعري المعتقد، شافعي المذهب على الأرجح، له:=

عليه الرحمة[1].

[بَيَانُ الْحَاجَةِ إِلَى عِلْمِ الْمَنْطِقِ، بِوَجْهٍ يَنْسَاقُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّسْمِ][2]

(الْعِلْمُ التَّصَوُّرُ، وَهُوَ الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ[3])، أي المجرد عن المادة؛ إذ لا قوة للإدراك إلا فيه. اعلم: أن ظاهر هذه العبارة يدل على أن التصور مرادف لمطلق العلم الشامل للحضوري، والأظهر مرادفته للحصولي، كما هو مصرح في كلام البعض، فإما أن يُتكلف ويقال: المراد به العلم الذي هو مَوْرِد القسمة، بقرينة التقسيم، ويقال: إنه يرى القديم تصورا وتصديقا، فإما أن يرجع الضمير إلى المطلق المذكور ضمنا، أو يتصرف في الحضور، وإما أن يقال: لعل المصنف اطلع على كونه مرادفا لمطلق العلم من كلام ثقات هذا الفن، وإن لم نطلع عليه.

= شرح المقاصد، المطول في شرح تلخيص المفتاح، شرح على الشمسية وغيرها. انظر الدرر الكامنة للحافظ ابن حجر: ٤/٣٥٠، شذرات الذهب لابن العماد: ٨/٥٤٧، كشف الظنون: ١/٥١٥ ـ ٥١٧، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكهنوي: ١٤٩، ١٥٠، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٧/٣١٠ ـ ٣٢١، الأعلام للزركلي: ٧/٢١٩.

(١) انظر لما جرى بين السيد والسعد في شأن المقدمة: المطول للسعد مع حاشية السيد عليه: ١٢ ـ ١٥.

(٢) انظر هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ١/١١٧ ـ ١٢٨، البصائر النصيرية للساوي: ٢٥ ـ ٢٨، منطق التلويحات للسهروردي: ١، ٢، المطالع مع شرح القطب: ٦ ـ ١٤، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٥٥ ـ ١٥٠، السعدية: ٩٦ ـ ١١٣، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٢٨ ـ ٧٠.

(٣) عرفنا فيما سبق أن المقدمة يذكر فيها ثلاثة أمور، فبدأ المصنف هنا بذكر غاية هذا العلم، وهو منساق إلى رسمه التام، كما سنرى، وليس من المرضي إهمال بحر العلوم لهذا النوع من الشرح، وشرح ملا حسن يعتبر أوضح في هذا المقام، كما يعلم بالمقارنة.

وليعلم: أنهم[1] اختلفوا في تصور العلم، فذهب جمع إلى أنه بديهي، وجمع إلى أنه نظري ممكن التصور، وجمع إلى أنه مأيوس، والمصنف اختار الأولَ، وقال: (وَالْحَقُّ أَنَّهُ)، أي العلم (مِنْ أَجْلَى الْبَدِيهِيَّاتِ[2])، فإذن لا حاجة إلى المعرف إلا لفظا[3]، ولذا استعمل فيه لفظ المدرك، (كَالنُّورِ وَالسُّرُورِ)، أي كما أنهما بديهيان كذلك العلم، أو كالعلم بالنور والسرور.

قال في «الحاشية»: «فيه إشارة إلى ما هو المشهور، من أن بديهة الخاص يستلزم بديهة العام، ويرد عليه المنعان المشهوران: من أن ذلك إنما يتم لو كان العام ذاتيا للخاص، ويكون الخاص متصورا بالكنه، وكلاهما ممنوعان. ويمكن أن يقال: إن زيدا إذا كان معلوما بالضرورة، من حيث الكتابة، سواء كان معلوما بالكنه أو بالوجه كان بالضرورة مستلزما لبديهة معلوم الكتابة، فنقول العلم بالنور معلوم ممتاز من حيث العلم، الذي من لوازمه الامتياز عن الجهل به، نعم، تنقيح حقيقته عسير، وفيه ما فيه»[4].

اعلم: أن القائل بالبديهة إن أراد المعنى المصدري أو الحقيقي، وأراد بديهة التصور بالوجه فالدعوى ضرورية، والدليل عليه تام؛ لأن مفهوم العلم بالنور مقيد، وكما أن علمه مستلزم للعلم بالمطلق كذا ضرورته ضرورته، لكن

---

(١) في الأصل: «أنه».

(٢) هذا مذهب الإمام الرازي في أكثر من كتاب له، كالمحصول (٨٥/١) ومعالم أصول الدين (٥) والمحصل (٦٩)، وتبعه كثير من المحققين، كالنصير الطوسي في التجريد (٧٧٤/٢)، والمصنف هنا، راجع أيضا شرح المحلي على جمع الجوامع: ١٥٥/١ ـ ١٥٩.

(٣) ومن هنا فإن ما ذكره «في معرض التعريف ليس بحد له، بل تعريف له بحسب اللفظ، والأشياء البدهية قد تُعرَّف بحسب اللفظ»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٧٧٤/٢.

(٤) هامش السلم: ٣٨٣.

المنازعة حينئذ مع الجمعين الأخيرين لفظية. وإن أراد بديهة كنه العلم الحقيقي الذي هو مصداق هذا المفهوم فالدعوى نظرية، والدليل غير تام؛ لأنا لا نسلم أن علم النور معلوم بالكنه بالبديهة، إنما المعلوم المعنى المصدري المضاف إليه.

ثم اعلم: أن النزاع في تصور الماهية النوعية للعلم وإدراكها ليس حضوريا، وإن كان إدراك جزئياته حضوريا، فلا يرد أن العلم صفة للنفس، وإدراكها بذاتها وصفاتها حضوري، فلا يتصف بالضرورة والنظرية.

وما قيل: إنه من مقولة «الكيف»، فله جنس وفصل، فله حد، فتصوره تصور بالكنه، وهو من خصائص النظري ساقط؛ لأن ذلك ممنوع، بل كما جاز كون تنبيه القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز كون معرف الضروريات التصورية في صورة الحد.

(نَعَمْ، تَنْقِيحُ حَقِيقَتِهِ)، أي حقيقة الإدراك الحقيقي تفصيلا (عَسِيرٌ [redacted]
جِدًّا[1])؛ لكمال ظهوره، بل خفائه أو اليأس عنه، ولذا اختلف فيه، فذهب علماؤنا الماتريدية ـ عليهم الرحمة ـ إلى أنه حالة بسيطة قائمة بالمدرك، ذات إضافة، عليها مدار الامتياز. وقالوا: لو قام تلك الحالة بالجماد لكان شاعرا، ومدار العلم والجهل على تعلقه بالواقعيات والاختراعيات، ولا يبالون بتعلق الإضافة بالمعدومات، ولا في كونها ممتازة امتيازا علميا، فتأمل فيه.

وذهب الإمام الرازي ـ عليه الرحمة ـ إلى أنه إضافة، والعقل ينقبض عنه، وذهب جمع إلى أنه مقارنة العالم للمعلوم في العقل الفعال، وهو باطل؛

(١) كذا في شرح القاضي على السلم: [٦٠] وشرح بحر العلوم [١٨]: «جدا» بعد قوله عسير، ولا يوجد لفظ «جدا» في السلم وشرح الملا حسن.

لأن كل المعلومات حاصلة فيها، فنحن إما مقارنون بالكل، فيلزم أن لا يكون شيء ما مجهولا لنا، أو بالبعض، فينقسم العقل الفعال.

وذهب جمع إلى أنه اتحاد مع العقل الفعال، وجمع إلى أنه اتحاد مع المعلوم. قال الشيخ: وكان رجل يقال له فرفوريوس يفرط في هذا الرأي، وهما أيضا باطلان؛ لأن العاقل إذا اتحد مع المعقول أو العقل الفعال فإما بقي كما كان، فحال العلم والجهل سواء، وإما بطل عنه شيء، فالباطل إما صفته، فيكون استحالته لا اتحادا[1]، أو ذاته، فيلزم عدم العاقل عند التعقل، وإما كمل، فإن كمل ذاته كمالا نوعيا فيكون العاقل جنسا، والعقل أو المعقول فصلا، والمجموع نوعا مركبا منهما، أو صفته، فيكون كونا لها لا اتحادا.

وهذا التقرير أجمع للشقوق مما في «الإشارات»، وههنا برهان آخر، سيجيء إن شاء الله تعالى.

والمشهور من الحكماء أن الصورة الحاضرة إما عين المعلوم بالذات، كما عليه الجمهور، أو شبحه المغاير بالذات، كما يفهم من ظاهر عبارات الشيخ المقتول، وهو مختار سيد العلماء، سند الأتقياء، ذي الجهاد الأكبر، المطلع على أسرار رب العزة، أبي وأستاذي نظام الملة والدين. والدليل عليه ورود إشكالات غير مندفعة على أصحاب الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم، كما يظهر إن شاء الله.

---

(١) كذا في الأصل.

[تَقْسِيمُ الْعِلْمِ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَصْدِيقٍ]

(فَإِنْ كَانَ اعْتِقَادًا[1] لِنِسْبَةٍ خَبَرِيَّةٍ)، إيجابية كانت أو سلبية، حملية كانت [redacted]
أو اتصالية أو انفصالية (فَتَصْدِيقٌ وَحُكْمٌ)، وينقسم إلى الجزم والظن، وهما نوعان تحته، خلافا للإمام رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث زعم أنه عبارة عن مجموع الإدراكات الثلاثة والحكم. قال السيد قدس سره الشريف: إن من علم غرض هذا الفن أيقن أن الحكماء على الحق[2]، والله أعلم بالصواب.

(وَإِلَّا)، وإن لم يكن اعتقادا (فَتَصَوُّرٌ[3] سَاذَجٌ)، وهو إحساس وتخيل

(١) كما ذكره السيد في حاشية شرح الشمسية: ٩٦/١. ثم إنه صدَّر هذا البحث بتقسيم العلم إلى التصور والتصديق لأن بيان الحاجة إلى دراسة المنطق على وجه يشعر بانقسامه إلى الموصل إلى التصور، والموصل إلى التصديق مبنيٌّ عليه، وإلا فيكفي في مجرد بيان الحاجة تقسيم العلم إلى الضروري والنظري. انظر السعدية: ٩٦، حواشي السيد على الشمسية: ٥٤/١، ٥٥.

(٢) قال السيد: «ومذهب الحكماء هو الحق؛ لأن تقسيم العلم إلى هذين القسمين إنما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يتحصل به، ثم إن الإدراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل إليه وهو الحجة المنقسمة إلى أقسامها، وما عدا هذا الإدراك له طريق واحد يوصل إليه، وهو القول الشارح، فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح، فلا فائدة في ضمها إلى الحكم، وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق؛ لأن هذا المجموع ليس له طريق خاص، فمن لاحظ مقصود الفن، أعني بيان الطرق الموصلة إلى العلم لم يلتبس عليه أن الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطرق، فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق، لكنه مشروط في وجوده إلى أمور متعددة من أفراد القسم الآخر». راجع حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق: ٣٨.

(٣) هذا اصطلاح أهل هذا الفن، ويمكن تسمية التصور معرفة وتسمية التصديق علما أيضا،=

وتوهم وتعقل، وهذه الأربعة متعلقة بالمفرد، ووهم وتخيل وشك، وهذه الثلاثة متعلقة بالخبر والقضية، فالتصور نوع إضافي تحته أنواع سبعة، ومن زعم التصور نوعا حقيقيا فقد غفل عما عليه الفلاسفة.

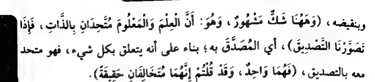
(وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْإِدْرَاكِ ضَرُورَةً[1])، والاستدلال باختلاف لوازمها مبني على كون اللوازم لوازم الماهية، وللمنع فيه مجال. ثم هذا الكلام نص على أن التصديق إدراك، كما هو المشهور، لا كما زعم الإمام أنه فعل[2]، كما لا يخفى. وربما يقال: إنه من لواحق الإدراك، وليس بإدراك، كالشك والوهم. وزعم المتأخرون أن التغاير بينهما إنما هو باعتبار المتعلق، لا في حقيقتهما، وسخافته بينةٌ، كما سيظهر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(نَعَمْ، لاَ حَجْرَ فِي التَّصَوُّرِ، فَيَتَعَلَّقُ بِكُلِّ شَيْءٍ)، حتى يتعلق بالتصديق

= بل هو الأقرب إلى الإسلاميين وأهل العربية، ومن هنا آثرهما ـ أي المعرفة والعلم ـ الإمامُ الإمام الغزالي في المستصفى: ١١/١، وانظر أيضا المطول للتفتازاني: ٣٤.

(١) كذا في شرح القاضي على السلم، وفي شرح بحر العلوم [٢٠]: «بالضرورة».

(٢) قال عبد الحكيم «نقل البعض أن الإمام متردد في كونه إدراكا أو فعلا، وفعلية الحكم هو المشهور عن الإمام»، وقال أيضا: «والتحقيق عندي: أن القول بفعلية الحكم الذي ذهب إليه الإمام ومن تبعه مبناه أمر معنوي، وهو أن الإيمان مكلف به، ومعناه التصديق بما جاء به النبي ﷺ، والمكلف به لا بد أن يكون فعلا اختياريا، فالتصديق لا بد أن يكون فعلا اختياريا، فقالوا: إن الحكم الذي هو شرط في التصديق، أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها، وهو أن تنسب باختيارك الصدقَ إلى الخبر أو المخبر وتسلِّمه فعلٌ اختياري، والتكليف باعتباره، وقال القاضي الآمدي: إن التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصل إليه، وهو فعل اختياري، وقال المحقق التفتازاني: إن المكلف به لا يلزم أن يكون من مقولة الفعل، بل يجوز أن يكون من مقولة أخرى، والتكليف يكون باعتبار تحصيله الذي هو اختياري»، راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٤٠، ٤١.



وبنقيضه، (وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الْعِلْمَ وَالْمَعْلُومَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ، فَإِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْدِيقَ)، أي المُصَدَّقَ به؛ بناء على أنه يتعلق بكل شيء، فهو متحد معه بالتصديق، (فَهُمَا وَاحِدٌ، وَقَدْ قُلْتُمْ إِنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيقَةً).

والجواب بأن اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري، دون التصديقي، فتخصيصٌ للقواعد العقلية، فلا يسمع، مع أنه لو قرر الاعتراض بأنا إذا تصورنا التصديق بالكنه لزم اتحادهما، فلا يتوجه. قال المصنف في «الحاشية» مجيبا عن هذا التقرير: إن القدر المسلم تعلق التصور بكل شيء، ولو بالوجه، ومن الجائز أن يكون تصور التصديق بالكنه من المستحيلات، كتصور الباري عز اسمه، وهو ليس بشيء؛ فإن منع إمكان تصور الماهية الإمكانية من المكابرات، وخلاف مصرحات الشيخ.

وههنا إشكال آخر قريب منه، وهو: أنا إذا تصورنا الحقيقة الجوهرية أو الكمية يلزم اتحادهما مع الحقيقة العلمية، التي هي من مقولة «الكيف»، فيلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، فلا يتجه الجواب بأن الكيف ربما يطلق على الشيء الموجود في الموضوع الغير القابل للقسمة والنسبة بالذات، وهو عرض عام للجوهر وغيره، واتحاد الجوهر معه غير محال. وربما يطلق على ماهية من شأن وجودها في الأعيان ذلك، وصدقه بهذا المعنى على العلم ممنوع، على أن ذلك لا يتجه لو قرر السؤال في الإضافة. نعم، لو أجيب بارتكاب التجوز في إطلاق مقولة «الكيف» على العلم، كما ارتكب المحقق الدواني[1]، سواء كان الكيف مشتركا لفظيا أو لا، فله وجه، فتأمل فيه.

(١) هو: العلامة المحقق، الإمام الكبير، جلال الملة والدين، محمد بن أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن على الدواني الكازروني الشيرازي، الشافعي الأشعري، الصديقي البكري،=

ثم إنا نعلم قطعا أن العلم حقيقة واحدة مشتركة بين العلوم الخاصة اشتراكا معنويا، وإن كان هذا عسى أن يكون مكابرة. وأيضا لو لم يكن حقيقة واحدة لما صح جعل التصور والتصديق نوعين تحته.

فإن قلت: من يقول بمجهولية حقيقة العلم كيف يقنع بهذا؟

قلت: اختلاف العلوم بحيث لا يكون ذاتي مشترك بينها ضروري الاستحالة، وإن كانت مجهولة الكنه، كما أن اختلاف الأناسي بالحقيقة ضروري الاستحالة، وإن كان كنهها مجهولا، وإبداء مثل هذه الاحتمالات يبطل دعوى اتحاد نوعي بين كل شخصين. وعلى هذين الجوابين يلزم أن يكون العلم بالجوهر شيئا، وبالكم شيئا آخر، وهكذا هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَحَلُّهُ عَلَى مَا تَفَرَّدْتُ بِهِ)، مطابقا لما قال بعض الأجلة، غيرَ شاعرٍ بها: (أَنَّ الْعِلْمَ فِي مَسْأَلَةِ الاتِّحَادِ)، أي اتحاد العلم والمعلوم (بِمَعْنَى الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْحُصُولُ فِي الذِّهْنِ مَعْلُومٌ)، الأظهر أن يقال من حيث هي معلوم، (وَمِنْ حَيْثُ الْقِيَامُ بِهِ)، والاكتناف بالعوارض اللحقية (عِلْمٌ)، لا كما زعم البعض أن العلم مجموع المعلوم والعوارض، ويلتزم عدم الاتحاد أصلا، كيف والعوارض لا دخل لها في الانكشاف، وأيضا يلزم التركيب من المقولتين.

= نسبة إلى أمير المؤمنين سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، الحكيم المتكلم، المنطقي المحقق، الفقيه القاضي، ولد عام ٨٣٠هـ، وتوفي عام ٩٠٨هـ، له أكثر من سبعين مؤلفا، من أهمها: شرح العقائد العضدية ـ وهو آخرها ـ وشرح هياكل النور، أنموذج العلوم، الحجج الباهرة في الرد على الشيعة، وقد أشبعت الكلام في ترجمته في مقدمة تحقيقي لشرح الدواني على تهذيب المنطق، فانظرها إن شئت، وسيطبع قريبا بإذن الله. انظر مثلا الأعلام للزركلي: ٦/٣٢، ٣٣.

(ثُمَّ بَعْدَ التَّفْتِيشِ يُعْلَمُ أَنَّ تِلْكَ الصُّورَةَ) ليست علما في ذاتها؛ لأن العلم حقيقة واحدة، والصورة ليست كذلك، بل (إِنَّمَا صَارَتْ) تلك الصورة (عِلْمًا؛ لِأَنَّ الْحَالَةَ الْإِدْرَاكِيَّةَ قَدْ خَالَطَتْ بِوُجُودِهَا الِانْطِبَاعِيِّ)، أي بوجودها المنطبع في الذهن، وليس خلطا انضماميا حتى يلزم كون الصورة عالمة، أو كقيام عرضين بموضوع؛ حتى يلزم ما يلزم على شارح «التجريد»، بل[1] (خَلْطًا رَابِطِيًّا اتِّحَادِيًّا)، كخلط الكاتب بالإنسان، وتلك منتزعة من الصورة متحدة معها في الوجود، قائمة بالذهن؛ فإن أحد المتحدين إذا قام بالموضوع وجب قيام المتحد الآخر بالضرورة، كما صرح به الشيخ في «قاطيغورياس الشفاء».

فإن قلت: فكيف يكون العلم كيفا؟

قلت: كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية، كالكيفيات التي في الكميات.

ثم إن تلك الحالة ليست لازمة للصورة، ولا ذاتية لها، وإلا لما وجدت في الخارج معراة عنها، بل من الأعراض التي لا تعرض إلا في الذهن أو الحاسة، وهي تنقسم إلى أنواعها من الذوق والشم وغيرهما، كما أشار إليه، (كَالْحَالَةِ الذَّوْقِيَّةِ)، أي الحالة الإدراكية التي في القوة الذائقة (بِالْمَذُوقَاتِ)، أي الكيفية المذوقة، وهي أنواع الطعم حين حصولها في الذائقة، (فَصَارَتْ صُورَةً ذَوْقِيَّةً، وَالسَّمْعِيَّةُ بِالْمَسْمُوعَاتِ)، وهي الأصوات حين حصولها في السامعة، (وَهَكَذَا)، كالشمية بالمشمومات، وهي الروائح، والتوهم بالوهميات حين حصولها في التوهم، والتخيل بالجزئيات الحاصلة في الحس المشترك، والتعقل بالكليات الحاصلة في العقل.

(وَتِلْكَ الْحَالَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ)، الذي هو الإذعان

(١) في الأصل وضعت لفظة «بل» متنا، والسياق يقتضيه شرحا.

بالذات، والصورة إنما يقال لها التصور والتصديق بالعرض، (فَتَفَاوُتُهُمَا كَتَفَاوُتِ النَّوْمِ وَالْيَقْظَةِ الْعَارِضَتَيْنِ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، الْمُتَبَايِنَتَيْنِ بِحَسَبِ حَقِيقَتِهِمَا)؛ إذ لا يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض، فاندفع التقرير الأول، وتفاوت التصور المتعلق بالتصديق كتفاوت السرعة العارضة للحركة، فاندفع التقرير الثاني. وأيضا العارض من مقولة «الكيف»، والمعروض من أي مقولة كانت، فاندفع الإشكال الأخير. (فَتَفَكَّرْ)؛ فإنه وإن نفع في مقام المنع، لكن إقامة البرهان عليه يكاد يكون عسيرا. وأيضا الإشكال كان جدليا، وما ذكر مخالف لهم. وأيضا كون العلم من الانتزاعيات مما يمجه العقل. هذا والله أعلم بالصواب

وأجاب الصدر الشيرازي[1] عن الإشكال الأخير بوجهين:

الأول: أن الإدراك ليس بحصول الصورة في الأذهان، بل النفس تبدع حين التعقل صورا معلقة قائمة بأنفسها، فصور الجواهر جواهر، وليست كيفا أصلا، وليست هذه الصور في عالم المثال؛ إذ هو عالم شريف عقلي، والصور بما تكون اختراعية، وهذا مع كونه قولا بفاعلية النفس ولزوم كونها حادثة من غير مادة إن حدثت حين التعقل، أو كون العلم الثابت للحوادث، الحاصل بعد النظر قديما، إن قيل بقدمها، ولزوم كون سائر العلوم حضورية لا يتم إلا إذا أنكر كون العلم كيفا، وارتكب المسامحة في عدهم إياه من مقولة «الكيف»، وحينئذ لا يحتاج إلى هذا التكلف، ثم إنه لا يتم في الكم، بل يلزم كونها كما وجوهرا.

---

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الشهير بالملا صدر الدين (ت: ١٠٥٩هـ/١٦٤٩م)، فيلسوف شيعي إمامي، قائل بوحدة الوجود، له: الأسفار الأربعة، شرح هداية الحكمة، وغيرهما. انظر الأعلام للزركلي: ٥/٣٠٣.

إما أولا في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق بالحصولي الحادث، أو ثانيا في تقسيمهما إلى الضروري والنظري بالتصور والتصديق الحادثين، ولا يبالي بالتخصيص مرتين، وهو الأظهر.

وما قيل: إن علم الواجب سبحانه لا يكون تصورا وتصديقا، إن أريد أنه تعالى ليس مصدقا للصوادق، كما يلوح من الأسفار الأربعة، فهو باطل، بل هو كفر صريح. وإن أريد مجرد الاصطلاح لعدم تعلق الغرض العلمي بالعلم القديم فلا مشاحة فيه، لكن لا يلزم منه أن لا يكون العلم القديم تصورا وتصديقا.

قال في «الحاشية»: البديهة والنظرية صفة العلم بل الحادث، ومن ثمت جوزوا لصاحب القوة القدسية أن النظريات بأسرها تصورية ضرورية عنده، فلا يرد بأن شيئا يكون نظريا عند شخص، وبديهيا عند آخر، فلا معنى للتوقف.

وجه الدفع: أن علم كل واحد مغاير لعلم آخر بالشخص، فيجوز أن يتوقف أحدهما دون الآخر. وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف، فتدبر.

اعلم: أن هذا مبني على أن المكتسب بالذات العلم. وقد ذهب المحققون، ومنهم السيد قدس سره الشريف، إلى أن المكتسب بالذات المعلوم، وهو ظاهر عند من يراجع إلى وجدانه؛ فإن المقصود من التحديد ـ مثلا ـ هو حصول كنه الإنسان بأي شخص من أشخاص العلم كان، فحينئذ لا جواب إلا الأخير.

وتفصيله: أنه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي، بل الأمر المصَحِّحُ لدخول الفاء، وإن أمكن حصوله بدونه، واستند البعض[1] لشيوع استعمال

(١) وهو الجلال الدواني في شرحه على التهذيب (٤/ب، ٥/أ)، وكذا في حاشيته على شرح الشمسية: ٢/٢٦٣.

التوقف بهذا المعنى في كلامهم؛ فإنهم جوزوا تبادل العلة المستقلة على معلول واحد شخصي، مع إطلاق لفظ التوقف فيها، مع إمكان وجود المعلول بدون كل واحد منها، وليس الجواب موقوفا على هذا كما ظن؛ فإن هذا غلط فاحش.

وقال هذا الظان الجليل في الجواب: إن المراد في تعريف الكسبي من الحصول مطلق الحصول، وفي تعريف الضروري الحصول المطلق، فالنظري ما يتوقف حصول في الجملة على النظر، والضروري ما لا يتوقف جميع أنحاء حصولاته على النظر، فما يحصل لواحد بالنظر يكون نظريا دائما، وإن حصل لآخر بلا نظر، وإنما الضروري ما يحصل لكل واحد من غير نظر[1]، ولا يخفى ما فيه؛ إذ لو كان هو المصطلح من عند نفسه فلا مشاحة، لكن الإشكال باق على ما هو مقرر عند القوم. وإن زعم أن مراد القوم هو هذا كما هو ظاهر كلامه فباطل، وإلا لم يتم الدليل الآتي، ولا يستقيم قولهم: مبادئ البرهان يجب أن يكون ضرورية أو منتهية إليها، ولكان أكثر المصادرات الهندسية نظرية، إلى غير ذلك من المفاسد، كما لا يخفى على المتدرب، هذا والله أعلم بالصواب.

(١) ولم أجد في كلام الدواني في شرح التهذيب هذا الذي نقله عنه الشارح، ولا في حاشية الشمسية، ولعله في كتاب آخر له، والله أعلم.

[تَقْسِيمُ كُلٍّ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ إِلَى ضَرُورِيٍّ وَنَظَرِيٍّ]

(وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا، غَيْرَ مُتَوَقِّفٍ عَلَى النَّظَرِ[١])، إشارة إلى دعويين، أي ليس كل واحد من التصور ضروريا، وكذا التصديق، جمعهما في عبارة واحدة؛ للاشتراك في الدليل؛ اختصارا في العبارة[٢].

(وَإِلَّا)، أي وإن كان الكل ضروريا (فَأَنْتَ مُسْتَغْنٍ[٣]) عن الاكتساب وبطلان التالي في التصديق ظاهر، وأما في التصور فممنوع عند الإمام[٤]، وسيأتي كشف شبهه إن شاء الله تعالى. (وَلَا نَظَرِيًّا[٥]، مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ، وَإِلَّا) لما حصل شيء من العلوم؛ لأن النظر فعل اختياري، فلا بد من التصديق بالفائدة[٦]، والتصور بوجه ما، وهو أيضا نظري، فلا بد في اكتسابه منهما أيضا، وهكذا. وأيضا لو كان الكل نظريا (لَدَارَ، فَيَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ)، الدور إن كان بمرتبة فيكون التوقف على نفسه بمرتبتين، وإن كان

---

(١) قوله «غير متوقف على النظر» ليس في السلم، وموجود في شرح بحر العلوم.

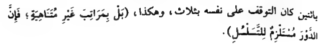
(٢) كما ذكره السيد في حاشية شرح الشمسية: ٩٦/١.

(٣) عبر صاحب الشمسية في هذا المقام (٩٠/١) بـ«لما جهلنا شيئا»، وعدل عنه شارحه القطب (٩٥/١، ٩٦)؛ لما أورد عليه ما أورد، كما تعرض له السيد في حاشية شرح الشمسية: ٩٦/١، ٩٧، ومن ثم يعلم سلامة تعبير المصنف بـ«مستغن».

(٤) فخر الدين الرازي القائل بأن التصورات كلها بديهية.

(٥) أي وليس الكل من كل منهما نظريا أيضا.

(٦) قال المحقق الدواني في حاشية شرح الشمسية (٢٦٤/٢): «لا يقال: التخيل كاف في ترتب الغاية، ولذلك قيل: الناس في باب الإقدام والإحجام أطوع للتخيل منهم للتصديق؛ لأنا نقول: المراد بالتصديق ههنا ما يشمل التخيل، ولذلك جعل الشعر أحد الصناعات الخمس، التي هي من أقسام الموصل إلى التصديق، فتأمل».



باثنين كان التوقف على نفسه بثلاث، وهكذا، (بَلْ بِمَرَاتِبَ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ فَإِنَّ الدَّوْرَ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّسَلْسُلِ).

تقريره: أن (أ) مثلا لو كان توقف على (ب)، و(ب) على (أ) كان (أ) متوقفا على نفسه، فيكون (أ) موقوفا، ونفس (أ) موقوفا عليه، ويجب التغاير بينهما، فـ(أ) شيء ونفس (أ) شيء آخر، وهكذا حال (ب). ثم نقول: نفس (أ) متوقف على نفس (ب)، ونفس (ب) على نفس (أ)، فنفس (أ) متوقف على نفس نفس (أ)، ولوجوب التغاير بينهما لا بد أن يكونا اثنين، وهكذا.

وفيه نظر ظاهر؛ فإن تغاير الموقوف والموقوف عليه وإن كان حقا في نفس الأمر، لكنه ممنوع على تقدير فرض الدور، كيف ولو سلم التغاير انتفى الدور. وما قيل: إن الصادق في نفس الأمر صادق ولو أخذ على تقديرٍ مناقضٍ؛ فإن التقديرات لا تُغَيِّر أمرا واقعيا، فسيجيء جوابه إن شاء الله تعالى.

[redacted] (أَوْ تَسَلْسَلَ، وَهُوَ بَاطِلٌ)، والمشهور المذكور ههنا لإبطاله[1]: أنه لو حصل علم بتصديق التسلسل لزم استحضار أمور غير متناهية، وهذا موقوف على حدوث النفس؛ إذ لو كانت قديمة جاز أن يكون قد حصل علوم غير متناهية في أزمنة غير متناهية، ولا يجب الاجتماع حتى يلزم الإحضار المحال.

قال المحقق الدواني: لو تسلسل سلسلة الاكتساب لما حصل كنه شيء؛ لأن حصول الكنه موقوف على حصول الوجه، وهو نظري، فلو حصل من مباديه لحصل في أزمنة غير متناهية، وبعد ذلك زمان محدود، ومتى لم يحصل كنه لم يحصل وجه؛ لأن كل وجه كنه شيء، ولا أقل من أن يكون

(١) انظر في إبطال التسلسل: شرح المواقف: ٤/١٦٠ ـ ١٧٨، ٨/٩ ـ ١٢، شرح المقاصد: ١/٣٦٠ ـ ٣٧٢.

كنها لنفسه، فلم يحصل تصور.

وتممه بعض الأجلة من المتأخرين، وقال: إذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق؛ لأن التصديق متوقف على التصور. ولا يخفى أن هذا إنما يتم لو فرض كسبية جميع التصورات أيضا، أما لو فرض كسبية التصديقات بأسرها مع ضرورية بعض التصورات فلا يتم ذلك. قال بعض من الأجلة: إن الوجه في علم الشيء بالوجه لا يتصور بالكنه ولا بالوجه، وإلا لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات، والمتصور بالذات متصورا بالعرض في ملاحظة واحدة، بل الوجه في علم الشيء بالوجه يحصل كنهه بحيث يكون مرآة لملاحظة ذي الوجه، فحينئذ يجوز أن يحصل كنه الوجه في أزمنة غير متناهية من مباديه.

وبالجملة ما ذكر في امتناع التصور بالكنه مسلَّم، وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلَّم، ولا يخفى ما فيه من الاختلال، أما أولا: فلأنه لا يتوجه على شيء من مقدماته، اللهم إلا أن يكون معارضة، وأما ثانيا فلأن العلم بكنه الشيء مختص بالضروريات عنده، فلا يمكن على تقدير نظرية الكل. نعم، يرد عليه أن يكون مبادئ الكنه والوجه مشتركة؛ فإن ما هو ذاتي لشيء عرضي لوجهه، وما هو ذاتي لوجهه يجوز أن يكون عرضيا لذلك الشيء، والله أعلم.

(لِأَنَّ)[1] كل كثرة، متناهية كانت أو غير متناهية، معروضةٌ لعدد ما بالضرورة. وما قيل: إن العدد مبدؤه الواحد، فكل عدد متناه من جانب

(١) وهذا الذي يتعرض له الآن هو البرهان المعروف ببرهان التطبيق، وهو العمدة في إبطال التسلسل، وينسبه الآمدي إلى الفلاسفة ويشير أيضا إلى أخذ المتكلمين به، غير أنه ينقده بورود محاذير إن على المستوى الفلسفي أو الكلامي (أبكار الأفكار: ١/٢٢٩ - ٢٣١، غاية المرام: ٩ ـ ١٢)، وانظر أيضا شرح المواقف: ٤/١٦٧ ـ ١٧٣.

المبدأ، فغير المتناهي من الجانبين لا يكون معروضا لعدد. وإذا جاز عدم عروض العدد لغير المتناهي من الجانبين فليجز أن لا يكون عارضا لغير المتناهي من جانب، ففساده غير مخفي؛ لأن الواحد ليس مبدأ لكمية سلسلة غير متناهية.

وأما كونه مبدأ بمعنى أنه أول الأعداد عند من يسميه عددا، أو بمعنى كونه عادا للجميع، أو كونه علة وجزء لها لا يضر، مع أن قياس غير المتناهي من جانب عليه من الجانبين غير سديد[1]؛ لظهور الفرق، و(عَدَدَ التَّضْعِيفِ أَزْيَدُ مِنْ عَدَدِ[2] الْأَصْلِ)؛ لأن الكل أزيد من الجزء، (وَكُلُّ عَدَدَيْنِ أَحَدُهُمَا أَزْيَدُ مِنَ الْآخَرِ، فَزِيَادَةُ الزَّائِدِ بَعْدَ انْصِرَامِ جَمِيعِ آحَادِ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ)، إن فرض الزيادة بحيث لا يختل ترتيب المزيد عليه؛ (فَإِنَّ الْمَبْدَأَ لَا يُتَصَوَّرُ عَلَيْهِ[3] الزِّيَادَةُ)، وإلا لم يكن مبدأ، (وَالْأَوْسَاطُ مُنْتَظِمَةٌ مُتَوَالِيَةٌ).

وإذا تقرر هذه المقدمات (فَحِينَئِذٍ) لو كان عدد ما غير متناه، وضعفناه من غير اختلال ترتيب الأصل، فكان زائدا على الأصل المزيد عليه الغير المتناهي بحكم المقدمة الثانية، فـ(لَوْ كَانَ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ غَيْرَ مُتَنَاهٍ لَزِمَ الزِّيَادَةُ فِي جَانِبِ عَدَمِ التَّنَاهِي)، بحكم المقدمة الثالثة، (وَهُوَ بَاطِلٌ)، وإلا لزم تناهي غير المتناهي، (وَتَنَاهِي الْعَدَدِ يَسْتَلْزِمُ تَنَاهِيَ الْمَعْدُودِ)، بحكم المقدمة الأولى.

قال في «الحاشية»: الأمور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة أو لا، مجتمعة أو متعاقبة تكون معروضة لعدد ما بالضرورة، فإذا ضعفنا إلى آخر

(١) في الأصل: «شديد» بالشين المعجمة.
(٢) كذا في السلم، والذي في شرح الملا حسن «العدد الأصل».
(٣) في شرح الملا حسن «عليها»، والمثبت من السلم.

البرهان، وهذا ظاهر في أن هذا البرهان غير مختص بالمرتب، ودليل المقدمة الثالثة يأبى عنه، اللهم إلا أن يثبت الترتيب أولا، (فَتَدَبَّرْ)؛ فإن فيه كلاما ظاهرا؛ فإن تضعيف غير المتناهي بحيث لا يختل ترتيبه محال، فكيف يبتنى عليه حكم التناهي، هذا، والله أعلم.

ومن الدلائل التي أقيمت على إبطال غير المتناهي برهان التضايف[1]. تقريره: لو ذهب سلسلة العلل لا إلى نهاية لوجد معلولية بلا علية، مع كونهما متضايفين. بيان الملازمة: المعلول الأخير معلول وليس بعلة، والتي قبلُ علة ومعلول، فعدد المعلوليات أزيد من عدد العليات، وأما لو كانت متناهية فكما أن المعلول الأخير معلول غير علة، كذلك العلة الأولى علة غير معلول، وهذا كما أنه يبطل التسلسل في المبدأ كذلك يبطل التسلسل في سلسلة المعلولات؛ إذ يلزم ههنا وجود علية من غير معلولية، ففرق الصدر الشيرازي في «الأسفار» بجريان هذا الدليل في التسلسل في المبدأ دون غيره تحكمٌ. وإن شئتَ زيادة الكلام فاطلب من «العجالة النافعة».

ثم العجب إن البعض أجرى في حركة الفلك لاتصاف أجزائه بالسابقيات والمسبوقيات، ولم يعلموا أن الحركة متصلة، وليس لها أجزاء بالفعل، ولو اكتفي بوجودها الانتزاعي لجرى في الحركات المتناهية؛ لأن أجزاءها غير متناهية أيضا، ومتصفة بالتقدم والتأخر، فيلزم تناهي الأجزاء، وهو سفسطة، هذا، والله أعلم بالصواب.

ومنها: أن كل غير متناه معروض لعدد، وكل عدد إما زوج أو فرد، فإن كان زوجا فينقسم بمتساويين، والنصف الأول متناه؛ لكونه محصورا بين

(١) انظر هذا البرهان في شرح المواقف: ٤/١٧٦ ـ ١٧٨.

المبدأ ومبدأ النصف للآخر، وكذا الثاني للتساوي، وإن كان فردا فيزاد واحد أو ينقص، فيصير زوجا، وينساق الكلام. واعترض الصدر الشيرازي بأن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي.

فإن قلت: هما سلب ومسلوب، فكيف يرتفعان من الموجود؟

قلت: ممنوع، ولو سلم فحينئذ نختار أن غير المتناهي متصف بعدم الانقسام إلى متساويين، ولا يصير بزيادة واحد أو حطه منقسما بمتساويين؛ فإن أحد قسميه ناقص من الآخر بمراتب غير متناهية، فلا تكون الناقص مساويا للزائد بزيادة واحد، ولا الزائد مساويا للناقص بنقصان واحد، هذا، والله أعلم بالصواب.

ومنها: أن كل جملة منها متناهية لأجل المحصورية، فالكل متناه. قال الشيخ المقتول: هو برهان عرشي[1]، وإلا فيرد عليه أنه قياس للكل المجموعي على الأفرادي.

فإن قلت: بل استدلال بالشكل الأول، بأن غير المتناهي جملة، وكل جملة متناهية؟

---

(١) نقل هذا الدليل صاحب المواقف، ونسبه السيد الشريف إلى صاحب الإشراق. انظر شرح المواقف للسيد الشريف: ١٧٣/٤ ـ ١٧٦. قال عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف (١٧٥/٤): «في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحي استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب، ولم يبين مراده منهما، ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصَّله بنفسه، وباللوحي ما أخذه من الكتاب». وأنا لم أجده في منطق التلويحات الذي اطلعت عليه، ولا أعرف له كتابا باسم شرح التلويحات، ورأيت هذا البرهان في كتاب آخر له يسمى «حكمة الإشراق» (٦٣، ٦٤)، ولكن ليس فيه تسميته «برهانا عرشيا»، والله أعلم.

قلت: الكبرى ممنوعة، والصحيح أن كل جملة محصورة متناهية، فحينئذ الأوسط غير متكرر. وقد وقع زيادة في «العجالة النافعة».

واعلم: أن الدليل الأتم على إبطال تسلسل العلل أنه لو تسلسلت لزم أن لا يوجد شيء منها؛ لامتناع الوجود بلا وجوب، والوجوب لا يتحقق إلا إذا امتنع جميع أنحاء العدم، وههنا ارتفاع السلسلة بأسرها ممكن؛ لعدم كون الواجب علة كافلة لها، وقد مر تقريره في أوائل الكتاب أيضاً. هذا، والله أعلم.

ولما كان لقائل أن يقول[١]: يجوز أن يكون جميع التصورات نظرية، وبعض التصديقات ضرورية، أو بالعكس، ويكتسب التصور من التصديق، أو بالعكس، فلا دور ولا تسلسل أجاب بقوله: (**وَلاَ يُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ وَبِالْعَكْسِ**)، فالأول (**لِأَنَّ الْمُعَرِّفَ مَقُولٌ**) على المعرف، والتصديق ليس مقولا، والصغرى في حيز المنع، والاستدلال بأن المعرف لا يفيد إلا الكنه أو التصور بالوجه، والأول بالذاتيات والثاني بالعرضيات، وكلاهما مقولان غير تام؛ فإن من يجوز اكتساب التصور من التصديق يجوز حصول الكنه من المباين أيضا، فتفكر، والله أعلم بالصواب[٢].

---

(١) مفاد هذا القول سند منع الملازمة التي ادعت أن نظرية الكل تستلزم الدور والتسلسل.

(٢) قال السيد في حواشي الشمسية (١/٩٨ ـ ١٠١): «على أن البيان في التصورات يتم بدون ذلك أيضا؛ لأن التصديق البديهي الذي ينتهي إليه اكتساب التصورات موقوف على تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية، وكل ذلك نظري على ذلك التقدير، فيلزم الدور أو التسلسل. فإن قلت: على تقدير أن يكون جميع التصورات والتصديقات نظريا يكون قولك «لو كان كلهما نظريا يلزم الدور أو التسلسل» تصديقا نظريا، ويكون كل واحد من التصورات المذكورة فيه أيضا نظريا، ويكون أيضا قولك «واللازم باطل فالملزوم مثله» تصديقا نظريا، والتصورات المذكورة فيه أيضا نظرية، فيحتاج في تحصيل هذه التصديقات والتصورات إلى الدور أوالتسلسل المحالين، فيكون الاستدلال بهذه

(وَ) الثاني: لأن (التَّصَوُّر مُتَسَاوِي النِّسْبَةِ) إلى وجود التصديق وعدمه، ولا شيء من العلة كذلك، والصغرى في حيز المنع. قال بعض أجلة المتأخرين: إن العلة والمعلول ليس إلا وجود الشيء في نفسه، أو على حال، على ما تقرر في مدارك المشائين القائلين بالجعل المؤلف، والتصديق ليس نفسه معلولا؛ لأنه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية، بل باعتبار أنها صورة تركيبية حاكية، وهي بهذا الاعتبار من الموجودات الذهنية، فلا يكون علته إلا موجودة في الذهن؛ لوجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول؛ ضرورة أن ما هو معدوم في ظرف لا يكون علة لما هو موجود في ذلك الظرف، والتصور لنفسه ليس علة لما مر، بل اعتبار وجوده في الذهن وقيامه به، وهو قيام خارجي، فلا يكون كاسبا للتصديق الذي هو موجود ذهني. وقِسْ عليه العكس، ولا يخفى ما فيه.

أما أولا: فلأن اتحاد الظرف بين العلة والمعلول ممنوع، لا سيما في العلل النواقص، ألا ترى أن العلل الغائية موجودات ذهنية، ومَعَالِيلُها موجودات خارجية، والصور الذهنية معلولة للواجب ـ جل مجدُه.

وما قيل: إن العلة من لوازم المعلول، واللوازم منحصرة في المنطق في لوازم الماهية ولوازم الوجود، فأينما وجد المعلول وجد العلة ليس بشيء، لا لما قيل من أن الكواسب ليست عللا تامة؛ فإن العلل وإن كانت ناقصة لازمة للمعلول، بل لأن الانحصار إنما هو للازم المعلول، ولزوم العلة ليس إلا بالنظر إلى الوجود الواقعي، أي كلما وجد المعلول في الواقع وجد العلة فيه،

= المقدمات محالا؟ قلت: هذه المقدمات وتصوراتها أمور معلومة لنا بلا شبهة في ذلك، فيتم الاستدلال بها قطعا، نعم، يلزم أيضا من كونها معلومة لنا أن لا يكون جميع التصورات والتصديقات نظريا في الواقع، وهذا مؤيد لمطلوبنا».

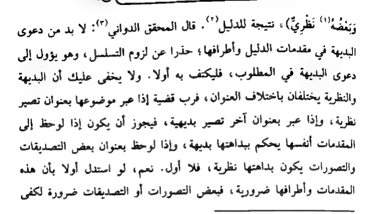
سواء كان في ذلك الظرف أو في غيره، وأيضا الكاسب ليس من العلل التي يلزم المعلول، بل من لواحق المعد الذي لا يجب اجتماعه مع المعلول، فلا لزوم أصلا.

وأما ثانيا فلأن وجوب اتحاد الظرف باطل، وإلا لزم التسلسل؛ لأن الموجود الذهني ممكن، فلا بد له من علة، والمفروض وجوب اتحاد الظرف، فلها وجود في الذهن، وهو أيضا ممكن؛ لعدم حصول الواجب فيه، فلا بد له من علة موجودة في الذهن، وهكذا.

وأما ثالثا: فلأن للتصديق اعتبارين: اعتبار قيامه بالذهن، واعتباره بلا شرط، وهو بالاعتبار الأول علم وموجود في الخارج على رأيه، وبالاعتبار الثاني موجود ذهني، ومعلوم وحكاية، وكذا حال التصور مرتبة العلم منه موجودة خارجية عنده، ومرتبة المعلوم موجودة ذهنية، فإن بني الكلام على أن الكاسب والمكتسب بالذات المعلوم فمعلوم التصور والتصديق كلاهما سيان في كونهما موجودين ذهنيين، وإن بني الكلام على أن الكاسب والمكتسب هو العلم فهما أيضا سواء في كونهما موجودين في الخارج، فظهر أن ما ذكره مغالطة، ولعل لكلامه وجها لستُ أُحَصِّله.

(فَبَعْضُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدِيهِيٌّ[1]**)**، ....

(١) البداهة في التصور واضحة، وأما في التصديق فمعناها أن يكون الحكم بعد تصور الطرفين غير متوقف على نظر، سواء كان تصور أحد طرفيه أو كليهما نظريا أو بديهيا، عند الحكماء القائلين بأن التصديق هو الحكم، وأنه بسيط، وأما على أنه مركب فلا يكون التصديق بديهيا إلا إذا كان جميع أجزاء المركب بديهيا، كما سبقت مني الإشارة إليه، فافهم فإنه مهم. راجع السيد على شرح الشمسية: ٩٣/١، ٩٤، الدسوقي على شرح الخبيصي: ٥٢، ٥٣.



وَبَعْضُهُ[1] نَظَرِيٌّ)، نتيجة للدليل[2]. قال المحقق الدواني[3]: لا بد من دعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها؛ حذرا عن لزوم التسلسل، وهو يؤول إلى دعوى البديهة في المطلوب، فليكتف به أولا. ولا يخفى عليك أن البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، فرب قضية إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم ببداهتها بديهة، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بداهتها نظرية، فلا أول. نعم، لو استدل أولا بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى

---

(١) كذا في السلم، وشرح ملا حسن ليس فيه: «وبعضه»، بينما الذي في شرح بحر العلوم: «فبعض من كل منهما بديهي وبعضه نظري».

(٢) وهذا الاستنتاج من دليله ـ وهو وليس الكل من كل إلخ ـ مبني على أمرين، الأول: أن كل واحد من البديهي والنظري موضوع لمعنى واحد مشترك بين التصور والتصديق، والثاني عدم الواسطة بينهما، وإلا لما لزم من نفيهما الانقسام. راجع السعدية: ١٠٥، ١٠٦، عبد الحكيم على شرح القطب على الشمسية: ٩١/١.

(٣) في شرحه على تهذيب المنطق (٤/ب) حيث استحسن صنيع السعد في التهذيب إذ قال «ويقتسمان بالضرورةَ والاكتسابَ بالنظر»، وما ذكره الشارح هنا حاصل كلامِه، وأما نص عبارته فهو: «وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه بأنه لو كان الكلُّ من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديهيا لَما احتجْنا في شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور، ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم إلا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كافٍ في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بداهة الكل، فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة إلى دعوى البديهة في المطلوب، فَلْيُكْتَفَ به أولا، فافهم ذلك؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا، وانظمه في سلك نظائره المنثورة في هذه الحواشي». وقد تعرضنا لهذه النقطة في قسم الدراسة سابقا.

وخف المؤنة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر. والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال.

(وَالْبَسِيطُ لَا يَكُونُ كَاسِبًا)؛ لفقدان الحركة الثانية، (فَلَا بُدَّ مِنْ تَرْتِيبِ أُمُورٍ لِلاكْتِسَابِ، وَهُوَ النَّظَرُ وَالْفِكْرُ[1]). اعلم: أن البعض ذهبوا إلى أن المعتبر في النظري النظر بمعنى الحركتين: حركة من المطالب إلى المبادئ، وحركة من المبادئ إلى المطالب، والبعض إلى أن المعتبر الحركة الأولى، والمتأخرون إلى أن المعتبر لازم الحركة الثانية، وهو الترتيب.

ويرد على الكل أنه يلزم الواسطة بين الضروري والنظري، وهي ما يحصل بإحدى الحركتين أو بالثانية فقط، أو بالأولى فقط؛ لعدم الاندراج في أقسام الضروري الست المشهورة، وعدم صدق تعريف النظري عليه.

والجواب: أنها من الضروري؛ لصدق تعريفه عليه، وإنما لم يعد في الأقسام للندرة، والحصر استقرائي[2]، وقد يعمم الحدس، وهو بعيد.

ثم اعلم: أن القول بكون الفكر حركة ليس حقيقيا، بل على المسامحة؛ لأن الحركة لا بد لها من فرد زماني تدريجي ينطبق على الزمان، ومن أفراد آنية غير متناهية متوهمة في آنات غير متناهية متوهمة في زمان الحركة، على ما تقرر في الطبيعيات، فلو كان الفكر حركة فإما في الصورة، وليست أفرادها

(١) كذا ذكر في مسلم الثبوت أيضا: ١/١٨.

(٢) «الحصر إما عقلي، إن كان يجزم العقل به بمجرد ملاحظة القسمة، مع قطع النظر عن أمر خارج عنه، وإما استقرائي، إن لم يكن كذلك، وبه نص ـ أي السيد ـ قدس سره في حواشي الشرح العضدي، ومنهم من قسم القسم الثاني إلى ما يجزم به العقل بالدليل لو التنبيه، وسماه قطعيا، وإلى ما سواه، وسماه استقرائيا، والحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة، إلا أن لجعل الجاعل مدخلا فيه». عبد الحكيم على السيد على شرح الشمسية: ١/١٧٧.

غير متناهية ولا معدومة، لا سيما في انتقال الرجوع؛ إذ ليس هناك إلا مقدمتان، وإما في الالتفات الكيفي، ومع بعده نقول: فحينئذ لا بد في كل آن من التفات مغاير للالتفات الآخر، ولا بد في كل التفات من حصول صورة من الخزانة في المدركة، وإذا لانتقال[1] على العرض محال، فلا بد من حدوث صورة أخرى، والالتفاتات غير متناهية، فلا بد من حصول صور غير متناهية في زمان محدود على التدريج، وهو محال، فتدبر فيه.

(وَهٰهُنَا شَكٌّ خُوطِبَ بِهِ سُقْرَاطُ[2]) الحكيم، أستاذ أفلاطون، تلميذ فيثاغورس، من الأساطين السبعة، (وَهُوَ: أَنَّ) حصول علم بالنظر محال؛ لأن (الْمَطْلُوبَ إِمَّا مَعْلُومٌ، فَالطَّلَبُ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، وَإِمَّا مَجْهُولٌ، فَكَيْفَ الطَّلَبُ؟)؛ لأن طلب المجهول المطلق محال.

(وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ وَجْهٍ)، فلا يلزم طلب المجهول المطلق، (وَمَجْهُولٌ مِنْ وَجْهٍ)، فلا يلزم تحصيل الحاصل، (فَعَادَ) السائل (قَائِلًا: الْوَجْهُ الْمَعْلُومُ مَعْلُومٌ)، فلو كان مطلوبا لزم تحصيل الحاصل، (وَالْوَجْهُ[3] الْمَجْهُولُ مَجْهُولٌ)، فطلبه طلب المجهول المطلق.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ الْوَجْهَ[4] الْمَجْهُولَ) الذي هو المطلوب (لَيْسَ مَجْهُولًا مُطْلَقًا، حَتَّىٰ يَمْتَنِعَ الطَّلَبُ؛ فَإِنَّ الْوَجْهَ الْمَعْلُومَ وَجْهُهُ[5])، أي الوجه المجهول، (أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَطْلُوبَ الْحَقِيقَةُ الْمَعْلُومَةُ بِبَعْضِ اعْتِبَارَاتِهَا).

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) نسبه صاحب المواقف (١٠٢/١ ـ ١٠٩) إلى الإمام الرازي، وانظر المحصل للإمام: ٤؛ ٣٠.

(٣) كذا في السلم، ولا يوجد في شرح بحر العلوم: «الوجه».

(٤) كذا في السلم العلوم، وشرح الملا حسن ليس فيه: «الوجه».

(٥) «أي الوجه المجهول»، شرح بحر العلوم على السلم: ٣٣.

(هَذَا[1]، وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيبٍ مُفِيدًا)، بأن يخطئ في المادة، (وَلَا طَبِيعِيًّا)، بأن يخطئ في الصورة، (وَمِنْ ثَمَّ تَرَى الْآرَاءَ)، أي آراء الأجلة الطالبين للصواب، الهاربين عن الخطأ (مُتَنَاقِضَةً)، بل رُأي واحدٌ يناقض نفسه في زمانين، والفطرة الإنسانية غير كافية، وإلا لما وقع كثيرا.

(فَلَا بُدَّ مِنْ قَانُونٍ عَاصِمٍ عَنْ الْخَطَإِ فِيهِ)، أي في الترتيب إذا روعي، (وَهُوَ)، أي القانون العاصم (الْمَنْطِقُ). ورسموه بأنه آلة قانونية تعصِم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر[2].

وههنا أبحاث، الأول: أن الخطأ في الأفكار الجزئية لا يحوج إلا إلى عاصمٍ مَّا، سواء كان معرفة طريق جزئي، أو قانون كلي، فحينئذ ثبت الاحتياج إلى الأعم من المنطق، لا إليه.

والجواب: بأن العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل إلا بالكليات، فمعرفة الطرق الجزئية يستحيل إلا من الكليات التي هي القانون، فثبت الحاجة إليه، وبأن معرفة الطرق الجزئية بأشخاصها لعدم تناهيها من المحالات، فلا بد من قانون غير تام؛ لأن استحالة بعض خصوصيات المحتاج إليه لا يوجب الحاجة إلى البعض الممكن.

---

(١) كذا في بحر العلوم، ولا يوجد «هذا» في السلم.

(٢) وإن قلت: فلم لم يرسمه المصنف أولا، بدل أن يستنبط رسمه من بيان حاجته؟ قلت: لأن بيان الحاجة يستلزم معرفة المنطق بالرسم، كما رأينا، وأما بيان ماهيته بالرسم فلا يستلزم بيان الحاجة؛ لجواز أن يكون رسمُه بشيء آخر غير الغاية، فإن الرسم بالأعراض، ويكون للشيء أعراض كثيرة لا عرض واحد فقط، كما لا يخفى، ومن هنا صار بيان الحاجة أصلا متضمنا لبيان الماهية بالرسم. راجع حواشي السيد على الشمسية: ٥٣/١، العطار على الخبيصي: ٢٧، ٢٨. وأما لما ذا يعرف المنطق بالحد بدل الرسم، فستعرف جوابه من كلام الشارح الآتي قريبا.

ألا ترى أن الاستحالة الصورة[1] الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياج الهيولى إلى المتناهي منها، ولا يبعد أن يجاب بأن المقصود من البرهان تحصيل اليقين الدائم، والمطلوب هو موقوف على اليقين الدائم بصحة طريقه، وصحة طرق تصور أطرافه. وقد تقرر في فن البرهان أن العلم ـ أي اليقين الدائم ـ بالجزئيات لا يحصل إلا من جهة الكليات، والحاجة لم يكن إلا إلى صحة الطريق الذي هو للمطلوب، وهو موقوف على العلم بالكلي الذي هو القانون، فثبت الحاجة إلى المنطق في الجملة حاجة حقيقية. ولو تنزلنا سلمنا ما قال المُورد، لكن لما كان العاصم منحصرا في القانون نسبنا إليه الحاجة، هذا، والله أعلم بالصواب.

الثاني: أن أعاظم الماهرين بالمنطق ربما يخطئون خطيات، لا يكادون [redacted] يتنبهون عليها، ولا يُجْدِيهم المنطقُ، كيف والمنطق قد حكم ـ مثلا ـ بانتهاء مقدمات البرهان إلى الضروريات، وربما يلتبس الوهمي الكاذب بالضروري، ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق، وبعد تمييز العقل بين الكاذب الوهمي والضروري لا يحتاج كثيرا إلى المنطق، فإذن العاصمُ ما به يحصل التمييز بين الكاذب والضروري، وهو الفطرة الإنسانية المجردة عن شائبة مخالطة الوهم، وللمنطق إمداد ضعيف بعد هذا التميز، فإليه حاجة ضعيفة، هذا، والله أعلم بالصواب.

الثالث: قالوا: إن مقدمة الشروع لا يمكن أن يكون حدا للعلم[2]؛ لأن

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) تَفَرُّعُ هذا البحث عن المتن السابق واضح؛ حيث أشار المصنف في المتن إلى أن تعريف المنطق المذكور في ضمن بيان الحاجة هو رسمه، لا حده، فلما ذا لم يعرفه بالحد؟ فاحتاج الشارح إلى بيان ذلك. ولم يتعرض لذلك الملا حسن.

حقيقة العلم مسائله، وهي أجزاء غير محمولة، فلا يحد بها، ولأن حده موقوف على معرفة جميع تلك المسائل، فلو كان مقدمة لزم توقف الشروع في تلك المسائل على العلم بها، وهو دور، ولأنه يلزم أن يكون المسائل خارجة عن العلم؛ لأن المقدمة خارجة عن ذلك العلم[1].

وفيه نظر ـ لا لما قيل: إنه يجوز أن يكون للعلم أجزاء عقلية يحد بها، ويتوقف عليه الشروع في المسائل، ويكون إدراكاتها خارجة عن العلم، فلا فساد؛ لأن الأجزاء العقلية والخارجية إنما يكونان معا لماهيات حقيقية، والعلوم لتركبها من مقولات مختلفة ماهيتها اعتبارية، فأين يكون لها أجزاء متحدة في الوجود، وإلا لزم اتحاد المقولات، بل ـ لأن العلم يتعلق بالمسائل بنحوين: علم تصوري وعلم تصديقي، فالعلم بالمسائل بالنحو الأول، بل المسائل المعلومة بهذا النحو من العلم يكون حدا موقوفا عليه، والعلم بالنحو الثاني أو المعلوم بهذا النحو من العلم موقوفا، وخروج المقدمة ليس إلا من العلم التصديقي المتعلق بها، أو المعلوم به، والحد كما يكون من الأجزاء الذهنية كذا يكون من الأجزاء الخارجية[2]. هذا، والله أعلم بالصواب.

الرابع: أسامي الكتب والعلوم ما هي[3]؟

(١) من قوله «مقدمة الشروع لا يمكن» إلى هنا نقله العطار في حاشيته على الخبيصي (٢٢) بنصه، كما سبقت الإشارة مني إلى ذلك في قسم الدراسة.

(٢) هذا نظر دقيق ولطيف كما لا يخفى. وراجع حواشي السيد وعبد الحكيم على الشمسية: ١/١٤٠، ١٤١.

(٣) وجه إيراد هذا البحث أنه سبق ذكر «المنطق» في كلام المصنف، وهو اسم لعلم معين، ففي أي قسم من الأقسام هو: من أسماء الأعلام أو...؟ وهو بحث لغوي، ليس له كبير صلة بعلم المنطق. وأما وجه تسميته بعلم المنطق فلأن النطق يطلق على النطق الظاهري،

فذهب الشيخ ابن الهمام ـ قدس سره ـ إلى أنها أعلام أشخاص؛ بناء على أن العلم لا يصدق على مسألة مسألة. ونقض بالسكنجبين، وحل بأن أشخاصه المسائل الحاضرة عند الأذهان، وهي متكثرة بالشخص، فلا يلزم من عدم الصدق على مسألة مسألة الشخصية، فتأمل فيه.

وذهب بعضهم[1] إلى أنها أعلام أجناس، وهو سخيف جدا؛ فإن أعلام الأجناس ضرورية، ولا ضرورة ههنا، وانصراف أسامي الكتب في الكلام القديم مع وجود سبب غير العلمية مما يبطل هذين الرأيين[2]، ودخول اللام وإن كان في الكلام القديم، دون كلام المولدين لا يقوم دليلا على بطلان هذين الرأيين؛ لأن دخول اللام على الأعلام فصيح، سوى «محمد»، على مسماه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، و«علي» رضي الله تعالى عن مسماه. واختار المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ أنها أسماء أجناس؛ لبطلان الاحتمالين، لكن بقي أن العلوم تزداد يوما فيوما، ويطلق على الزائد والناقص على السواء، فالأحرى أن يكون الوضع لكل على الاشتراك، وهو خلاف الأصل، أو على سبيل الوضع العام للموضوع له الخاص، فتأمل فيه فإنه محل تأمل[3]، والله أعلم بالصواب.

= وهو التكلم، وعلى النطق الباطني، وهو إدراك المعقولات، وهذا الفن يقوي الأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد. راجع شرح الشمسية للقطب: ١/١٢٧، السعدية: ١٠٩.

(١) منهم الدواني في شرح التهذيب: ٣/ب.

(٢) المراد بالكلام القديم هو القرآن الكريم، وقد ورد فيه هذا النوع من الأسماء، ولم يمنع من الصرف ـ أي ظهور الكسر في حالة الجر والتنوين ـ مع وجود علتين لسيبه يمنع الأسامي من الصرف، كما تقرر في محله من كتب النحو. انظر منهيته على شرح السلم: ٣٥.

(٣) راجع هذه المسألة في شرح القطب على الشمسية مع حواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٣٨، ١٣٩.

[مَوْضُوعُ عِلْمِ الْمَنْطِقِ[1]]

(وَمَوْضُوعُهُ[2] الْمَعْقُولَاتُ الثَّانِيَةُ[3])، المشهور في تعريف المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط، كالوجود والإمكان ونظائرهما، وحكم بأن القضية المنعقدة منها ذهنية، ولا يخفى أن ذلك صريح البطلان عند من يراجع إلى الوجدان؛ إذ يلزم أن تكذب تلك القضايا عند ارتفاع الأذهان، فيخرج الموجودات عن الوجود، والممكنات عن الإمكان.

وأيضا لا معنى لعروض الانتزاعيات إلا كون مَنَاشِيها بحيث يصح الانتزاع عنها، والماهيات الإمكانية والموجودة في نفس الأمر مصححة لانتزاع الإمكان والوجود، والحق أنها عوارض في نفس الأمر.

قال صاحب «الأفق المبين»[4]: المعقول الثاني تارة يطلق على ما يعرض الشيء في الذهن، كالكلية والجزئية، وهو موضوع المنطق، وتارة على ما يعرض الشيء من غير أن يحاذيه أمر في الخارج، ولا يكون سلبا، ولا أن

---

(١) انظر هذا المبحث: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٥٠ - ١٧٣، البصائر النصيرية للساوي: ٢٩، ٣٠، المطالع مع شرح القطب: ١٤ - ١٩، السعدية: ١١٣ - ١١٨، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٧١ - ٨٢.

(٢) عرفنا فيما سبق أن المقدمة يذكر فيها ثلاثة أمور، ذكر المصنف منها غاية هذا العلم، وهو قد انساق إلى رسمه التام، وبقي الأمر الثالث، وهو بيان موضوعه.

(٣) كذا في نسخة شرح بحر العلوم (٣٥، ٣٦)، ولا يوجد في السلم (٣٨٤) «الثانية».

(٤) هو مير محمد باقر داماد الشيعي، وسأترجم له في المكان الذي يرد فيه اسمه تصريحا؛ وأما كتابه «الأفق المبين» فقد أشار الزركلي في الأعلام إلى أنه في الحكمة الإلّهية، وأنه مخطوط.

ينتزع بالإضافة إلى أمر آخر، ولا أن يكون الماهيات مقتضية له، والإمكان ونظائره منه، وهو المستعمل في الفلسفة، وهذا كلام حق، وعبارات الشيخ المقتول تومئ إليه.

ولما كان للمعقول الثاني أحوال يبحث عنها في الفلسفة قيده بقوله: (مِنْ حَيْثُ الْإِيصَالُ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ[1])، هذا بظاهره يدل على أن المكتسب بالذات العلم، ويحتمل أن يراد بالتصور المتصور، وبالتصديق المصدَّق به، هذا كله على رأي القدماء. وأما المتأخرون فقالوا: موضوع المنطق المعلوم التصوري والتصديقي، من حيث الإيصال؛ بناء على أنه ربما يقع المعقول الثاني محمولا لمسائل هذا الفن، فلا يكون موضوعا. ولم يعلموا أن تلك المعقولات أحوال لمعقولات أخرى، فيجوز وقوعها محمولات من هذه الجهة، كما أنه يجوز وقوعها موضوعات من جهة كونها معقولات ثانية.

ثم رد بأن المعلوم التصوري والتصديقي ليس البحث عن أنفسهما؛ إذ ليسا موصلين بهذا الاعتبار، بل بعد كونهما معروضين للمعقولات الثانية، فتكون هي بالذات موصلة ومبحوثا عنها. وفيه كلام؛ لأن الموصل بالذات، أي من غير واسطة في العروض، هو المعلومات التصورية والتصديقية، ألا ترى أن الموصل إلى الإنسان الحيوان الناطقُ، وأما كونه حدا وأمثاله وسائط في

(١) كذا في شرح بحر العلوم على السلم (٣٦): «من حيث الإيصال إلى مجهول تصور أو تصديق»، وفي السلم، وفي نسخة شرح الملا حسن «التصور والتصديق»، بالألف واللام والواو بدل أو. ثم إن في نسخة شرح الملاحسن أيضا [٤٠، ٤١] متن زائد على ما هنا قبل قوله «وما يطلب به»، وهو هكذا: «وذهب القدماء إلى أن موضوع المنطق المعقولات الثانية، من حيث الإيصال إلى المجهول، وذهب المتأخرون إلى أن موضوعه المعقولات التصورية»، والله أعلم.

الثبوت، فالحري أن يكون الموضوع هو المعلوم، كذا قال ذو المناقب العالية، وصاحب العلوم الفائقة أبونا وأستاذنا قدس سره(١). وحمل عبارة الكتاب عليه ممكن أيضاً، لكن لا يرخصه الحاشية المنقولة عنه رحمه الله تعالى.

ولك أن تنصر القدماء بأنه هب(٢) أن الموصل المعلوم، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنه معروض لها، وليست المعقولات الثانية وسائط في الثبوت فقط، بل قيوداً للموصل، فالمبحوث عنه هذا المقيد، وهو مرادهم بكون الموضوع المعقولات الثانية؛ إذ ليس المراد معانيها، بل مصاديقها من حيث إنها مصاديقها، فتأمل فيه. [وذهب المتأخرون إلى أن موضوعه المعقولات التصورية(٣)].

(وَمَا يُطْلَبُ بِهِ)، أي ما يقع به الطلب [التَّصَوُّرُ أَوْ التَّصْدِيقُ(٤)] (يُسَمَّى مَطْلَبًا، وَأُمَّهَاتُ الْمَطَالِبِ أَرْبَعَةٌ: مَا، وَأَيٌّ)، هما مطلبان تصوريان، (وَهَلْ، ولِمَ)، وهما مطلبان تصديقيان. (فَـ«مَا» لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ بِحَسَبِ شَرْحِ الِاسْمِ)، من غير التفات إلى الوجود، سواء كان موجوداً أم لا، فيجاب بالرسم والحد، لا من حيث إنه حد، بل من حيث إنه عنوان وشارح، (فَتُسَمَّى شَارِحَةً، أَوْ) لطلب التصور (بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ)، من حيث إنها موجودة، فيجاب بالحد - أي التام - أو ما يقوم مقامه في البسائط الحقيقية، ومن أجاز الرسم في المركبات فقد خالف الشيخ الرئيس للصناعة، (فَحَقِيقِيَّةٌ).

---

(١) سبق التعريف به في قسم الدراسة.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) هذا المتن كذلك ليس موجوداً في السلم، ولا في بحر العلوم، بل هو موجود في الملا حسن، فأثبته هكذا بين القوسين. ثم الظاهر لي أن هذا المتن لا ينتهي هنا بل يمتد إلى قوله «أو ثالثة»، ولكني تابعت صنيع الملا حسن كما هو.

(٤) هذا المتن ليس في بحر العلوم، بل هو في السلم، فجعلته هكذا بين قوسين متميزين.

وَ«أَيٌّ» لِطِلَبِ الْمُمَيِّزِ) الغير المقول في جواب ما هو في عرف هذه الصناعة، وإن كان في اللغة لمطلق المميز[1]، (إِمَّا[2] بِالذَّاتِيَّاتِ)، فيجاب بالفصل القريب، إن قصد التميز عن المشاركات في الجنس القريب، أو الفصل البعيد إن أريد التميز عن المشاركات في الجنس البعيد، (أَوِ الْعَوَارِضِ[3])، فيجاب بالخاصة الحقيقية أو الإضافية.

(وَ «هَلْ» لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ بِوُجُودِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ، فَتُسَمَّى بَسِيطَةً، أَوْ

(١) قال اليزدي في شرح التهذيب (٢٢، ٢٣): «كلمة «أي» موضوعة في الأصل ليطلب بها ما يميز الشيء عما يشاركه فيما أضيف إليه هذه الكلمة، مثلا إذا أبصرت شيئا من بعيد، وتيقنت أنه حيوان، لكن تَرَدَّدْتَّ في أنه هل هو إنسان أو فرس أو غيرهما تقول: أي حيوان هذا؟ فيجاب عنه بما يخصصه ويميزه عن مشاركاته في الحيوان... إذا قلنا الإنسان أي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الإنسان، يميزه عما يشاركه في الشيئية، فيصح أن يجاب بأنه حيوان ناطق، كما يصح أن يجاب بأنه ناطق، فيلزم صحة وقوع الحد في جواب «أي شيء». وأيضا يلزم أن لا يكون تعريف الفصل مانعا؛ لصدقه على الحد، وهذا ما استشكله الإمام الرازي في هذا المقام. وأجاب عن هذا صاحب «المحاكمات» بأن معنى «أي» وإن كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا، لكن أرباب المعقول اصطلحوا على أنه لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب «ما هو»، وبهذا يخرج الحد والجنس أيضا. وللمحقق الطوسي ههنا مسلك آخر، أدق وأتقن، وهو: أنا لا نسأل عن الفصل إلا بعد أن نعلم أن للشيء جنسا؛ بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له، وإذا علمنا الشيء بالجنس فنطلب ما يميزه عن المشاركات في ذلك الجنس، فنقول: الإنسان أي حيوان هو في ذاته، فتعين الجواب بالناطق، لا غيرُ، فكلمة «شيء» في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيءَ عن المشاركات في ذلك الجنس، وحينئذ يندفع الإشكال بحذافيره».

(٢) حرف «إما» غير موجودة في السلم، ويوجد في شرح بحر العلوم.

(٣) هكذا المتن في الأصل المطبوع لسلم العلوم، والموجود في نسخة شرح بحر العلوم «أو بالعوارض»، بينما الذي في ملا حسن المطبوعة «والعوارض».

[بِوُجُودِهِ(١)] عَلَى صِفَةٍ مُرَكَّبَةٍ(٢))، ووهِم صاحب «الأفق المبين» أن ههنا قسما ثالثا، وسماه أبسط وقال به يطلب التصديق بتقرر الماهية المتقدمة على الوجود، وهو مقدم على البسيطة، واعترض عليه بعض الأجلة: هل هذه إما طالبة للتصديق بقوام الشيء، فذلك ممتنع أو غير مفيد، أو لتصوره، فمندرجة في الشارحة.

وما قيل: إن مرتبة التقرر مقدمة على مرتبة الوجود، وربما تكون مجهولة، فلا بد أن يعد مطلبا برأسه فسخيف؛ لأن مرتبة التقرر كناية عن نفس الماهية، والتصديق به ممتنع أو غير مفيد، والتصور داخل في مطلب «ما».

ثم التحقيق أنه قد سلف منا إشارة في أوائل الكتاب، وبرهنا في بعض الرسائل أن مصداق حمل الوجود هو نفس الماهية، فالماهية موجودة حكاية عن نفس تقررها في الواقع، فالتصديق بالتقرر هو بعينه تصديق بالوجود، فعلى هذا ما زعمه قسما ثالثا مندرج في «هل» البسيط، وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية مطلب ما الحقيقية. وبالجملة ذلك وهم وجزاف محض، ينتظم في سلك سائر الجزافات الصادرة منه، اللهم إلا أن يقال: ربما يكون الحمل الأولى نظريا، فيجوز طلبه بـ«هل» البسيط، والله أعلم بالصواب.

(وَ «لِمَ» لِطَلَبِ الدَّلِيلِ لِمُجَرَّدِ التَّصْدِيقِ)، فيجاب بالبرهان مطلقا، إنيا أو لميا، (أَوْ) لطلب دليل (لِلأَمْرِ)، أي العلة لثبوت المحمول للموضوع (بِحَسَبِ

---

(١) ما بين [ ] غير موجود في السلم، ويوجد في شرح بحر العلوم متنا.

(٢) «قال مير زاهد: وتسمية إحدى الهليتين بالبسيطة والأخرى بالمركبة إنما هو بالنظر إلى ماصدقهما، لا إلى مفهوم القضية المقصودة؛ فإن مصداق الهلية البسيطة هو نفس الموضوع، من حيث يصح انتزاع وصف الوجود عنه، ومصداق الهلية المركبة هو الموضوع مع شيء آخر». العطار على الخبيصي: ٢٢٠.

نَفْسِه[١]»، من غير اعتبار المعتبر، فيجاب ببرهان لمي.

ثم اعلم: أن مطلب ما الشارحة متقدمة[٢] على سائر المطالب؛ لامتناع [redacted]
الحكم على المجهول المطلق، وهل البسيط متقدمة على الحقيقية وجوبا؛ إذ لما لم يصدق بالوجود كيف يطلب الحقيقة، وعلى المركبة استحسانا؛ بناء على أن لا كمال بعلم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود، وتقديم «ما» الحقيقية على «هل» المركبة استحسان؛ إذ الأحرى معرفة الكنه أولا ثم العوارض، ثم الأنسب لمجيب السائل بـ«ما» الشارحة الجواب بالحد؛ ليستغني عن «ما» الحقيقية، كما إذا سئل ما الزمان؟ فالجواب الحسن: كَمٌّ متصل غير قارٍّ، لا أنه عدد الحركة، وللسائل بـ«لم» الجواب باللمي؛ لئلا يحتاج إلى سؤال اللم بعده[٣]، هذا، والله أعلم بالصواب.

---

(١) هكذا المتن في السلم، والموجود في شرح الملا حسن: «أو للأمر في نفسه».

(٢) كذا في الأصل. وفي نقل العطار على الخبيصي (٢١٩): «مطلب ما الشارحة متقدم على ما الحقيقية وجوبا؛ إذ لما لم يصدق...».

(٣) هذه الفقرة إلى هنانقله العطار في حاشية الخبيصي (٢١٩، ٢٢٠) بنصها، مع تحرف رأيتَ بعضَه. هذا، ونقل العطار (٢١٩) عن الدواني في الحواشي القديمة على التجريد «أن لنا مطلبين: مطلب «ما»، ويطلب بها التصور، ومطلب «هل»، ويطلب بها التصديق، والتصور على قسمين: تصور بحسب الاسم، وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه، مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج، وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها، وفي المعدومات أيضا، والطالب له ما الشارحة للاسم. وثانيهما تصور بحسب الحقيقة، أعني تصور الشيء الذي علم وجوده، والطالب لهذا التصور ما الحقيقية. وكذلك التصديق ينقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه، وإلى التصديق بثبوته لغيره، والطالب للأول هل البسيطة، وللثاني هل المركبة. ولا شبهة في أن مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة؛ فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده، كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية؛ إذ ما لم=

(وَأَمَّا مَطْلَبُ مَنْ) لطلب التعين الشخصي، (وَكَمْ) للعدد، (وَكَيْفَ) للسؤال عن الحال، (وَأَيْنَ) للسؤال عن المكان، (وَمَتَىٰ) للزمان، (فَهِيَ إِمَّا ذُنَابَاتٌ)، أي توابع (لِلأَيِّ)، كمن، (أَوْ مُنْدَرِجَةٌ فِي الْهَلِ الْمُرَكَّبَةِ)، كالبواقي، والله أعلم بالصواب[1].

= يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود. ولا يكون الترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمائية الحقيقية، لكن الأولى تقديم المائية».

(١) هنا تنتهي المقدمة، المشتملة على بيان حاجة الناس إلى علم المنطق وتعريف علم المنطق بالرسم وموضوعه.

[القِسْمُ الأَوَّلُ][1]

(التَّصَوُّراتُ)

قَدَّمْنَاهَا وَضْعًا لِتَقَدُّمِهَا طَبَعًا؛ فَإِنَّ الْمَجْهُولَ الْمُطْلَقَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ)، [redacted] فلا بد للتصديق من تصور الموضوع والمحمول، (قِيلَ: فِيهِ حُكْمٌ)، فيكون مبطلا لنفسه، وكل مبطل لنفسه كذب، (فَهُوَ كَذِبٌ، وَحَلُّهُ: أَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالذَّاتِ)؛ لحصول صورته في العقل، فبهذا الاعتبار يصح الحكم عليه، (وَمَجْهُولٌ مُطْلَقٌ بِالْعَرَضِ؛ لِاتِّحَادِهِ) مع الأشياء المجهولة، (فَالْحُكْمُ وَسَلْبُهُ بِالاِعْتِبَارَيْنِ[2]، وَسَيَأْتِي) في التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات، كذا في «الحاشية».

وتفصيل المقامين: أن ههنا اعتراضين: الأول ما ذكروا، والثاني: أن انعقاد هذه القضية مشكل؛ فإن المحصورة لا بد فيها من أن يلاحظ عنوان الموضوع، ويجعل مرآة لملاحظة الأفراد، ولا يصح ههنا؛ فإنه لو جعل هذا المفهوم مرآة لصارت الأفراد معلومة، فلم يبق الأفراد أفرادا لهذا المفهوم، ويكون الحكم على المعلومات بهذا الحكم.

وجوابه: أن القدر الضروري صدق العنوان بالفعل أو بالإمكان، وجعله

(١) اختلف في تقسيم علم المنطق إلى القسمين: التصور والتصديق، هل هو تقسيم رواقي أم أرسطي، يجزم بعض الباحثين أنه أرسطي بحت، راجع مناهج البحث، د/ علي سامي النشار: ٤٢، ٤٣.

(٢) كذا في السلم، وفي الملا حسن وبحر العلوم: «باعتبارين».

مرآة لملاحظة الأفراد حال الحكم، وهذه القضية عرفية عامة، أو مشروطة عامة، وحاصلها: «كلما صدق عليه المجهول المطلق بالفعل في أحد الأزمنة أو بالإمكان فيمتنع عليه الحكم بالضرورة، بشرط كونه مجهولا مطلقا، أو دائما ما دام مجهولا مطلقا بالعرض»، وهذا الجواب يدفع إشكال المصنف أيضا، ولا حاجة إلى التكلفات، لكن إن قرر الشبهة بقولنا: «كل مجهول مطلق دائما يمتنع عليه الحكم دائما» فلا يكاد ينفع هذا الجواب ولا جواب المصنف.

نعم، قد يجاب بأنها قضية غير بينة. وحاصلها: أن ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه، فالحكم على المعلومات التي فرضت أنها مجهولة مطلقا فهي معلومة بالذات، مجهولة مطلق بالعرض، فصدقها بالاعتبار الثاني، وصحة الحكم بالاعتبار الأول، وسيجيء تقرير جواب المصنف في التبصرة.

ثم ههنا شك آخر، وهو أنا فرضنا أن شخصا تصور مفهوم المجهول المطلق في مرتبة الهيولاني ابتداء، فالأشياء إما معلومة من وجه، وليس في العقل إلا مفهوم المجهول المطلق، أو مجهولة مطلقا، فإن كانت معلومة وكانت معلومة بهذا المفهوم، ويكون هذا المفهوم صادقا عليها، فيكون مجهولة مطلقا، وقد فرض كونها معلومة، فاستجمع المتنافيان، وإن كانت مجهولة مطلقا فالمجهول المطلق صادق عليها، فوجه لها، وهو حاصل في الذهن، فصار الأشياء معلومة من وجه، لكنها مجهولة مطلقا، هذا خلف.

وقد يجاب بأن الشيء إنما يصير معلوما لحصول وجه من وجوهه، إن لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية؛ إذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ

للانكشاف، فنختار أنها مجهولة مطلقا، ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها، ووجه من وجوهها، لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشاف الأشياء؛ لكونه منافيا للمعلومية، وهذا ليس بشيء؛ فإنا سمينا ما يكون حاصلا بنفسه، أو بوجه من وجوهه معلوما، ونقيضه مجهولا مطلقا، وإن شئت سمِّه بأسام أخر، ولا شك في تنافي المفهومين، ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور.

وربما يجاب بمنع إمكان حصول مفهوم المجهول المطلق ابتداء، بل إنما يحصل ابتداء ما هو من أجلى البديهيات، كالشيئية والوجود، فتأمل والله أعلم بالصواب.

[فَصْلٌ فِي الأَلْفَاظِ[1]

مَبْحَثٌ فِي الدَّلالَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا[2]][3]

(الْإِفَادَةُ[4] إِنَّمَا تَتِمُّ بِالدَّلَالَةِ)، فلا بد من البحث عنها؛ لإفادة زيادة البصيرة. (مِنْهَا: عَقْلِيَّةٌ، بِعَلَاقَةٍ ذَاتِيَّةٍ)، كالعلية واللزوم، (وَمِنْهَا: وَضْعِيَّةٌ،

(١) هذه المباحث وإن لم تكن من اختصاص أهل المنطق، بل هي مجال أهل اللغة وعلماء اللسان، إلا أن لعلماء الأصول والكلام والمنطق مساهمة ومداخلة ملحوظة فيها؛ «حيث دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون»، على حد تعبير شيخ الإسلام تقي الدين السبكي في أوائل شرح المنهاج الأصولي (١٥/٢).

(٢) انظر في هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ١٣٩/١، ١٤٠، البصائر النصيرية للساوي: ٣٣، منطق التلويحات للشهروردي: ٣، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٧٣/١ ـ ١٩١، المطالع مع شرح القطب: ١٩ ـ ٢٦، السعدية: ١١٨ ـ ١٢٧، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٨٢ ـ ١٠٣.

(٣) ما بين [ ] من وضع المحقق، وقد وضعت الفصل هنا رغم إهمال المصنف والشارح له؛ نظرا إلى أن المصنف سيعقد فصلا للمعاني، فالأليق بهذا الصنيع عقد الفصل للألفاظ أيضا، قارن ذلك بما في الرسالة الشمسية مثلا. ثم إن الأبحاث المتعلقة باللغة من العناصر التي أدخلها الإسلاميون في المنطق الأرسطي، ولا يوجد لها شبه في منطق أرسطو ولا في منطق الشراح اليونانيين. راجع مناهج البحث للنشار: ٤٤.

(٤) يعني الإفادة للغير وكذا الاستفادة من الغير، ثم إن بحث أهل العربية فيها يختلف عن بحث المناطقة؛ حيث إن أهل العربية يبحثون عنها على قاعدة لغة العرب، بينما المناطقة يبحثون عن أحوالها الشاملة لجميع اللغات. راجع حاشية السيد على شرح الشمسية: ١٧٤/١، والعطار على الخبيصي: ٨٤.

بِجَعْلِ الْجَاعِلِ)، بحيث إذا علم المجعول علم المعنى، بشرط العلم بالجعل، (وَمِنْهَا: طَبِيعِيَّةٌ، بِإِحْدَاثِ الطَّبِيعَةِ) الدال عند عروض المدلول، (وَكُلٌّ مِنْهَا لَفْظِيَّةٌ وَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ[1])، فهذه ستة أقسام[2].

(وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ مَدَنِيَّ الطَّبْعِ)، أي يَعْسُرُ معيشتُه إلا مع بني نوعه، (كَثِيرَ الِافْتِقَارِ إِلَى التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ، وَكَانَتِ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ أَعَمَّهَا[3]) للمعاني، (وَأَسْهَلَهَا[4])؛ لكفايتها الغرض الذي هو العلم بالوضع، وعدم الحاجة إلى التدقيق في حصول الإفادة (فَلَهَا الِاعْتِبَارُ) في العلوم.

(وَمِنْ هَهُنَا[5] تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ)،

---

(١) قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في منهيته (٣٨٥): «أنكر السيد وجود الطبيعية في غير اللفظية، وأثبته المحقق الدواني، وهو الحق». انظر لرأي الدواني الذي اختاره المصنف في شرح الدواني على التهذيب: ٧/ب، والملا اليزدي أيضا ممن اختار مذهب الدواني كما يظهر من صنيعه في شرح التهذيب: ١٢. ورأي السيد ذكره في «حواشي المطالع» كما في عبد الحكيم على السيد على شرح الشمسية: ١/١٧٥.

(٢) حصر الدلالة في اللفظية وغير اللفظية حصر عقلي، وأما حصر الدلالة اللفظية في العقلية والوضعية والطبيعية فاستقرائي، قال السيد في حاشية شرح الشمسية (١/١٧٧): «لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات؛ فإن دلالة اللفظ إذا لم تكن مستندة إلى الوضع ولا إلى الطبع لا يلزم أن تكون مستندة إلى العقل قطعا، لكنا إذا استقرينا فلم نجد إلا هذه الأقسام الثلاثة»، وأشار الدواني أيضا في شرحه على التهذيب (٧/ب) إلى أن وجه هذا التقسيم.

(٣) «لأنها تعم كل شيء: معلوم موجود معدوم،... بخلاف الإشارة؛ فإنها مخصوصة بالموجودات المحسوسة،...». الإبهاج في شرح المنهاج للتاج السبكي: ٢/٤٩١، وأيضا نهاية السول للإسنوي: ١/١٣٣، ١٣٤.

(٤) في السلم: «وأشملها»، والمثبت شرحًا الملا حسن وبحر العلوم.

(٥) أي من أجل أن الإنسان مدني بالطبع فيحتاج إلى التعلم والتعليم، وإنما مناطهما هو=

أي مع قطع النظر عن الوجودين؛ لأن غرض الواضع إفادة ما في الضمير، وليس المقصود في الإفادة إلا نفس الشيء، (دُونَ الصُّوَرِ[1] الذِّهْنِيَّةِ)؛ كما ذهب إليه الشيخ[2]، (أَوِ الصُّوَرُ الْخَارِجِيَّةِ، كَمَا قِيلَ[3]). قيل: مبنى الاختلاف على أن المعلوم بالذات ما هو، وقيل: مبناه على أن الملتفت إليه ما هو، فالشيخ زعم أن ما هو حاصل في الذهن ملتفت إليه بالذات، وعليه مبنى كون الحكم

= المعاني مطلقا، لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية. هذا هو الذي اختاره المصنف في مسلم الثبوت أيضا (١٨٢/١، ١٨٣)، واختاره أيضا التقي السبكي (نقلا عن جمع الجوامع لابنه: ٢٦٧/١) وصنف فيه تأليفا مفردا كما حكى لنا ابنه التاج السبكي في منع الموانع (٢٩٤)، والإسنوي (نهاية السول: ١٣٥/١)، والعلامة العطار، وقال «والحق هو هذا». انظر حاشيته على الخبيصي: ٩٣، ٩٤. ثم الخلاف في اسم الجنس، أي في النكرة؛ لأن المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني. راجع شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٦٧/١. هذا وقد أبدع المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حيث رتب هذه الدعوى على الكلام السابق؛ إذ قال «ومن ههنا»، فكأنه استغنى بهذا الصنيع عن الاستدلال عليها مرة أخرى، ولا يخفى لطفه.

(١) في السلم لا يوجد: «الصور»، والمثبت شرح بحر العلوم.

(٢) والفارابي والرازيان: الفخر والقطب، وكذا البيضاوي في المنهاج (٤٩٠/٢). واستُدِل على هذا المذهب بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية؛ فإن من رأى شبحا من بعيد، واعتقده مثلا حيوانا مخصوصا، أطلق عليه اسم ذلك الحيوان، فإذا تغير ذلك الاعتقاد أطلق عليه اسما آخر طبقا للاعتقاد الجديد، فاختلاف الاسم لاختلاف المعنى الذهني. وفي هذا الدليل رد أيضا على القولَيْن المخالفَيْن. وأجاب الأرموي (التحصيل من المحصول: ١٩٨/١) عن هذا الدليل بأن الاختلاف المذكور إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها في الذهن.

(٣) من القائلين به: الشيخ أبو إسحاق الشيرازي (شرح اللمع: ١٨٦/١)، النصير الطوسي، القطب الشيرازي، والتاج السبكي (جمع الجوامع: ٢٦٦/١)، التفتازاني، الدواني. راجع أيضا: الإبهاج للتاج السبكي: ٤٩١/٢، العطار على الخبيصي: ٩٣، ٩٤، وعلى شرح جمع الجوامع: ٣٤٩/١.

على العنوان في المحصورات، فقال الصورة موضوع لها اللفظ، ومن زعم أن الملتفت إليه بالذات الأعيان الخارجية، قال هي موضوع لها اللفظ.

ولا يخفى عليك أن المعلوم والملتفت إليه بالذات في الإدراك الحصولي الشيء من حيث هو، كما هو عند أهل التحقيق، أو العين الخارجي كما قيل، وأما الصورة فهي علم وبمعزل عن المعلومية والالتفات إليها، ولذا لم يذهب ذاهب إلى أن الحكم على الصورة في المحصورات، وربما يؤول كلام الخصمين إلى المذهب الحق[1].

(فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى [تَمَامِ][2] مَا وُضِعَ لَهُ)، من حيث إنه تمام ما وضع له[3] (مُطَابَقَةٌ، وَعَلَى جُزْئِهِ)، من تلك الحيثية (تَضَمُّنٌ، وَهُوَ لَازِمٌ لَهَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ)، بل هما متحدان بالذات؛ فإن اللفظ المفرد يدل على أمر واحد، فذلك الأمر من حيث إنه منحل إلى الأجزاء تضمُّنٌ. قال المصنف في حاشية

---

(١) أشار إليه المصنف في السلم والشارح في شرح السلم: ١/١٨٣.

(٢) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم. ثم إن القيد ـ قيد التمام ـ في حد ذاته ليس ضروريا في التعريف، بل وصفه التاج السبكي في الإبهاج (٢/٥٢٥) بأنه «ليس بجيد»، وحذفه من تعريفه في جمع الجوامع (١/٢٣٧)، قال البعض: إنما ذكره رعاية لحسن التقابل مع الشق الثاني، وهو التضمن. راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٨٥، وحاشيته على جمع الجوامع: ١/٣١٢. ثم إن انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الثلاث عقلي؛ كما صرحوا به.

(٣) كذا في بحر العلوم، وأما السلم ففيه (مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ) متنا، وكذا في نسخة الملا حسن، لكن بـ«الجهة»، بدل «الحيثية»، ولا فرق بين النسختين الأخيرتين في المعنى، ويوجد فرق بين نسخة بحر العلوم وبينهما في المعنى؛ حيث إن في قيد الحيثية سلامة عن بعض الإيرادات التي تعرض لها التاج السبكي في الإبهاج (٢/٥٢٦) والمحقق الدواني في شرح التهذيب (١/٨)، ولعل المصنف تابعٌ هؤلاء في ذلك، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ٨٨، ٨٩.

المسلم[1]: هذا موقوف على جواز انحلال أمر واحد إلى أمور متعدد، ويأبى عنه الطبع السليم. والقول الفيصل إنهما متحدان في الألفاظ الموضوعة بإزاء مركب ذهني، ومتغايران في المركبات الخارجية، هذا والله أعلم بالصواب.

(وَ) دلالته (عَلَى الْخَارِجِ)، من حيث هو خارج (الْتِزَامٌ)، ولما لم يكن كل خارج بحيث ينتقل إليه الذهن[2]، بل لا بد من شرط أشار إليه بقوله: (وَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ) بين الموضوع له والأمر الخارجي، [مُصَحِّحَةٍ][3] للانتقال منه إلى الخارج، (عَقْلِيَّةٍ)، وهو اللزوم الذي يمنع منه تصور الملزوم بدون اللازم، (أَوْ عُرْفِيَّةٍ)، كما بين الحاتم والجود، والأسد والشجاعة.

قال في «الحاشية»: اختار مذهب أهل العربية[4]؛ لأن محاورة العرب مصدقة له، كما يلوح. اعلم: أن الدلالة عند أصحاب هذا الفن كون الشيء[5] بحيث يلزم من تصوره تصور[6] شيء آخر، فخرج به الدلالة المجازية؛ كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف، ويشير إليه «الشفاء»، ثم الدال

---

(١) في الأصل «في حاشيته المسلم»، ولعل الصواب ما أثبته أو «حاشيته للمسلم»، والمسلم كتابه الأصولي، ولم أعثر على هذه الحاشية.

(٢) لأنه مستحيل؛ لكون الخارج عنه غير متناه.

(٣) كذا في بحر العلوم، ولا يوجد في السلم «مصححة».

(٤) كالسعد في تهذيب المنطق، وخالف البعض ـ كالتاج السبكي في جمع الجوامع (٢٣٨/١) ـ مذهبَ أهل العربية.

(٥) عبر بلفظ الشيء حتى ينطبق التعريف على أقسام الدلالة كلها.

(٦) لعله عدل عن لفظ «العلم» إلى التصور لما يرد عليه من أن العلم يلزمه أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار؛ لامتناع علم المعلوم، ومن هنا فسره السيد في حواشي المطالع بأن المراد بالعلم في كلامهم مجرد الالتفات والتوجه. راجع عبد الحكيم على السيد على الشمسية: ١٧٥/١، والعطار على الخبيصي: ٨٧.

على معناه الحقيقي يدل على جزئه ولوازمه البتة، فالدلالة الأولى مطابقة، والثانية تضمن، والثالثة التزام.

وعند أهل العربية الدلالة فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه[1]، فإن كان ذلك المعنى موضوعا له اللفظ فالدلالة مطابقة، أو جزئه فتضمن، أو خارجا عنه فالتزام. فهذه الدلالات ممتنعة الاجتماع في استعمال واحد، واتحاد إحدى الأوليين بالأخرى غير معقول. ومذهب المصنف مضطرب؛ فإنه في الالتزام اختار مذهب أهل العربية؛ حيث صرح به في «الحاشية»، ونقض في «المسلم» على شارطي اللزوم الذهني بالدلالات المجازية، واختار في التضمن مذهب المعقوليين؛ حيث حكم في «المسلم» باتحاد التضمن والمطابقة في المركبات[2].

والأظهر ما قال بعض الأجلة[3]: إسقاط الدلالة المجازية من الاعتبار

(١) قال رَحِمَهُ اللَّهُ في منهته (٤٢): «أي الدلالة التي هي مَقْسِم لهذه الدلالات، وإلا فانفهام اللوازم من اللفظ أيضا دلالة عندهم، كيف والكيفيات والمزايا التي يبحث عنها في علم المعاني معتبرة عندهم».

(٢) انظر مذهبه الذي اختاره في المسلم: ١/١٨٠ - ١٨٢.

(٣) وهو المحقق الدواني في شرح التهذيب (٨/ب) وتبعه غيره كالمحقق مير زاهد؛ حيث قال: «لو اعتبر اللزوم العقلي فقط لخرج المجازات والكنايات المعتبرة في المحاورات والمخاطبات، ولا شك أن نظر المنطقي في الألفاظ ليس إلا باعتبار الإفادة والاستفادة، فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة، مع إفضائه إلى ضيق في الأمر الدلالة، لإخراج تلك الدلالات السابقة في الاعتبار عن الاعتبار. لا يقال: الدال عندهم مجموع اللفظ والقرينة، فاللزوم عقلي مطلقا؛ لأنا نقول: ليس للمجموع معنى ملزوم لذلك اللازم، بل ليس له وضع حقيقي أصلا». راجع العطار على الخبيصي: ٩٨، وعلى شرح جمع الجوامع: ١/٣١٣.

غير مستحسن، فالدلالة اللفظية الوضعية فهم شيء من اللفظ بعلاقة الوضع، مجازيا كان أو حقيقيا، وهي على تمام ما استعمل فيه مطابقة، فيدخل فيه الدلالات المجازية، وعلى جزئه المنفهم في ضمن فهم الكل تضمنٌ، وعلى الخارج المنفهم بالتبع التزام، ولا بد من اللزوم عقلا أو عرفا، لكن في النسبة إلى الميزانيين تأمل، هذا، والله أعلم بالصواب[1].

(وَقَدْ قِيلَ[2]: الِالْتِزَامُ مَهْجُورٌ فِي الْعُلُومِ)، لا في المحاورات العربية؛ (لِأَنَّهُ عَقْلِيٌّ)، ولا اعتبار لها، (وَنُقِضَ بِالتَّضَمُّنِ)؛ لأنه عقلي أيضا، وبأن العقلي غير معتبر في المحاورات أيضا، فيلزم أن يكون فيها مهجورا أيضا. والحل: أن كونه عقليا ممنوع، بل من أقسام الوضعية، كيف ولوضع الواضع دخل فيه[3].

---

(١) في حاشية الدسوقي على السيد على الشمسية (١/١٧٥): «إن المجاز عند علماء المعاني أوسع منه عند علماء المنطق؛ فإنهم يستعملون اسم الملزوم في اللازم بالمعنى الأخص، فقولك (رعينا الغيث) مجاز عند علماء المعاني، واستعماله في النبات بطريق المطابقة، لا الالتزام ولا التضمن، وأما عند علماء المنطق فلا يقال له دال، فضلا عن كونه مجازا، وكذا العمى؛ فإنه يدل على البصر التزاما، فإذا استعمل العمى في البصر كان مجازا، ودلالته عليه من قبيل المطابقة، وهذا مجاز باتفاق الفريقين؛ لأن هذا لازم بين بالمعنى الأخص. والحاصل أن المناطقة يشترطون في اللازم أن يكون بينا، بخلاف أهل البيان؛ فإنه أعم من أن يكون بينا أو لا، قريبا أو بعيدا، فكل ما كان مجازا عند المناطقة مجاز عند أهل المعاني، ولا عكس». وانظر أيضا عبد الحكيم عليها: ١/١٧٧.

(٢) القائل هو الإمام الرازي، كما في شرح الطوسي على الإشارات (١/١٤٠)، ونقل الطوسي عنه دليلا غير الدليل الذي ذكره المصنف، وهو قوله «إن الدلالة على جميع اللوازم محالة؛ إذ هي غير متناهية»، ولم يجب الطوسي عليه.

(٣) وما قاله الطوسي في «شرح الإشارات» (١/١٣٩) من أن: «دلالة المطابقة وضعية صرفة، ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع» هو الأقرب للقبول من قول المناطقة=

(وَيَلْزَمُهُمَا[1] الْمُطَابَقَةُ)، أي يلزم التضمنَ والالتزامَ المطابقةُ، وهذا ظاهر على رأي الميزانيين وبعض الأجلة[2]، وغير ظاهر على رأي المصنف؛ إذ الالتزام عنده الدلالة على الخارج المستعمل فيه اللفظ مجازا، ولا يصح استعمال لفظ واحد حقيقة ومجازا معا، فلا يوجد دلالته على ما وضع له، إلا أن يقال: اللزوم تقديري، بمعنى أن ههنا معنى لو استعمل فيه اللفظ يكون دلالته عليه مطابقة، (وَلَا عَكْسَ)، أي ولا يلزمها التضمنُ؛ لوجود ألفاظ وضعت لمعان بسيطة، والالتزامُ، وهو مشكل إن أريد اللزوم التقديري على رأي المصنف؛ إذ ما من معنى إلا وله خارج، لو استعمل فيه اللفظ كان دلالته عليه التزاما، وأما على رأي الميزانيين وبعض الأجلة فظاهر؛ لجواز أن يوضع لفظ بإزاء معنى لا لازم له عقلا وعرفا.

ولما زعم الإمام أنه ما من معنى إلا وله لازم عقلي، وأقله ليس غيرَه دفعَه بقوله: (وَكَوْنُهُ لَيْسَ غَيْرَهُ لَيْسَ مِمَّا يَسْبِقُ إِلَيْهِ الذِّهْنُ دَائِمًا)، فلا يلزم من

= إن دلالة التضمن والالتزام وضعيتان ـ لكون المقسم هو دلالة اللفظ، فأقسامه وضعية لفظية، سواء بواسطة أو بغيرها ـ ومن قول البيانيين بأنهما عقليتان، وعليه جرى الإمام في المحصول (٢١٩/١) والتاج في جمع الجوامع (٢٣٨/١)، ومن قول بعضهم كالآمدي (الإحكام: ١٥/١) بأن التضمن وضعي والالتزام عقلي.

(١) اعلم: أن بيان نسب هذه الدلالات له فائدة، قال عنه عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١٨٦/١): إنه «من تتمة التعريفات؛ لأنه موجب لمزيد انكشاف الدلالات، فلا يرد أن بيان الاستلزام لا دخل له في الإفادة والاستفادة». وهذه النسب «ستة؛ حاصلة من مقايسة كل من الثلاثة مع الأخيرين»، السعدية: ١٢٢. وإذا أمعنت النظر أيها القارئ يحصل لك هذه النسب الست.

(٢) لأن التضمن والالتزام تابعان دائما للمطابقة، وكل تابع من حيث إنه تابع لا يوجد إلا مع المتبوع، كذا قالوا. ثم انظر لما في هذا القول ـ القول بالتبعية ـ من الإشكال في مسلم الثبوت للمصنف مع شرح الشارح: ١٨٠/١.

فهمه فهمه عقلا أو عرفا[1]، (وَأَمَّا التَّضَمُّنِيَّةُ وَالِالْتِزَامِيَّةُ فَلَا لُزُومَ بَيْنَهُمَا). عدم استلزام الالتزام إياه ظاهر؛ لتحققه في البسائط أيضا، وأما عدم استلزام التضمن إياه فمشكل على مذهبه، على تقدير أخذ اللزوم التقديري[2].

[مَبْحَثُ الإِفْرَادِ وَالتَّرْكِيبِ]

(الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ حَقِيقَةً) وبالذات (صِفَةُ اللَّفْظِ)، والمعنى إنما يوصف بهما بالتبعية[3]؛ (لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ[4]) ....

(١) قال السيد في حواشي الشمسية (١/١٨٧، ١٨٨): «مبناه - أي قول الإمام - على أن سلب الغير لازم ذهني لكل معنى من المعاني، بحيث يلزم من حصوله في الذهن حصوله فيه، وليس بصحيح؛ فإنا نتصور كثيرا من المعاني مع الغفلة عن سلب غيرها عنها، ولو صح لاستلزم كل تصور تصديقا، وهو باطل قطعا. نعم، سلب الغير لازم بين بالمعنى الأعم، وهو أن يكون تصور الملزوم مع تصور اللازم كافيا في الجزم بينهما باللزوم، واللزوم المعتبر في الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الأخص، وهو أن يكون تصور الملزوم مستلزما لتصور اللازم». وانظر أيضا السعدية: ١٢٣.

(٢) وأما على رأي الميزانيين فطالما لا تستلزم المطابقة الالتزام فعدم استلزام التضمن إياه ظاهر؛ «لجواز أن توجد ماهية مركبة ليس لها لازم بين، فيدل اللفظ على جزئها تضمنا، ولا التزامَ». السعدية: ١٢٣.

(٣) قاله السيد في حواشي الشمسية (١/٢٣٢)، ثم قال: «فيقال: المعنى المفرد ما يستفاد من اللفظ المفرد، والمعنى المركب ما يستفاد من اللفظ المركب، وبعبارة أخرى: المعنى المركب ما يستفاد جزؤه من جزء لفظه، والمعنى المفرد ما لا يستفاد جزؤه من جزء لفظه، سواء كان هناك للمعنى واللفظ جزء أو لا يكون لشيء منهما جزء، أو يكون لأحدهما جزء دون الآخر».

(٤) علم من هنا - من قوله «دل» - وجه تقديم مبحث الدلالة على هذا المبحث. المَقْسِم هنا هو اللفظ الموضوع باعتبار الدلالة المطابقية، فإن قيل: إنه لا وضع للمركبات، وإنما الوضع للمفردات، والمركب يدل عقلا بسبب اجتماع المفردات على نحو مخصوص؛ =

جُزْؤُه[1] عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ) دلالة مقصودة[2]، فخرج مثل «الحيوان الناطق» عَلَمًا

= فالمركب لا يدخل في الدال بالمطابقة، بينما صنيعهم يشعر بدخوله فيه، وقيل في دفعه إن المراد بالوضع المأخوذ في تعريف المطابقة إما وضع نفس اللفظ أو مفرداته قلنا: الحق أن هذا الإشكال وبالتالي دفعه ليس في محله؛ لأن للمركب أيضا من حيث التركيب وضعا، وهو وضع نوعي في ضمن قاعدة كلية. راجع شرح القطب على الشمسية مع حواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٩٣، منهية الشارح: ٤٣، حاشية العطار على الخبيصي: ١٠٣، ١٠٤.

(١) كذا في السلم، وفي شرح بحر العلوم: «إن دل جزء اللفظ...»، وما في السلم أولى.

(٢) قال الدواني في شرح التهذيب (١/٩) «لا حاجة إلى اعتبار القصد ههنا، بعد اعتباره في أصل الدلالة، ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج إليه للتفهيم لا للتتميم»، وههنا إشكال للسعد، وهو «أنه إن أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد إلى معانيها تدخل في تعريف المفرد، وتخرج عن تعريف المركب، وإن أريد به أنه إن كان بحيث يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، فمثل الحيوان الناطق العَلَم يخرج عن حد المفرد، ويدخل في حد المركب؛ لأنه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق الذين هما جزءآ الشخص المسمى به، وذلك عند إطلاقه على الإنسان، وأيا ما كان ينتقض التعريفان جمعا ومنعا» (السعدية: ١٢٨). وأجاب عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/١٩٢) بـ«أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد إفادة المعاني الكثيرة، فإن الواضع ابتداء إنما وضع الألفاظ لمعانيها متفرقة، والمركب من حيث إنه مركب إنما صار موضوعا بوضع الأجزاء، كما صرح به قدس سره، والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى، فعلم أن القصد معتبر في التركيب. ولما كان الإفراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد، وأن التركيب والإفراد لا يجتمعان في اللفظ في حالة واحدة، فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفها، وليس مبناه على أن الإرادة معتبرة في الدلالة على ما وهم»، قال العطار في حاشية الخبيصي (١٠٤): «أشار بقوله «على ما وهم» للرد على الدواني».

هذا، وإن صنيعه يوحي بأن مثل «عبد الله» علما مما يرد على التعريف، فلذا احتاج إلى تقييد الدلالة بالقصد، وعليه جرى البعض. وهناك من يرى أنه لا يرد على التعريف=

لشخص إنساني، (فَمُرَكَّبٌ[1]، وَيُسَمَّى قَوْلًا وَمُؤَلَّفًا[2]، وَإِلَّا) يدلَّ (فَمُفْرَدٌ.

وَهُوَ إِنْ كَانَ مِرْآةً لِتَعَرُّفِ) حال[3] (الْغَيْرِ فَقَطْ)، أي دالا على معنى لا يلاحظ بالذات، بل على أنه من أحوال الغير.

وتفصيله: أنه كما أن ههنا أوصافا يتعلق بشيء أولا وبالذات، كالقسمة للجسم، وثانيا وبالعرض للآخر، بحيث يكون الأول واسطة في العروض، كالقسمة للسواد كذلك اللحاظ قد يتعلق ببعض المعاني، كمدلول الابتداء بالذات، والآخر بالعرض، كمدلول «مِنْ»، فالأول يصلح للحكم عليه وبه، ويستقل بالمفهومية، بخلاف الثاني فلا يستقل، فالاستقلال وعدمه تابعان للحاظ، والمركب من المستقل وغير المستقل لا يجب أن يكون غير مستقل؛ لأن غير المستقل وإن كان ملاحظا بالتبع انفرادا، لكن يجوز أن يلاحظ المركب وأجزاؤه حال الاجتماع بالذات من غير تبعية أمر آخر. هذا أصل ينفعك في كثير من المواضع، (فَأَدَاةٌ.

= أصلا؛ لأن المفرد هو ما ليس لجزئه دلالة أصلا حين هو جزؤه، كما قاله في الإشارات (١٤٤) ومنطق التلويحات (٣)؛ فإن «عبد» في مثالنا كحرف الزاي في «زيد» لا دلالة له أصلا، فلا يرد «عبد الله» إشكالا، فلا حاجة إلى التقييد عند هذا الفريق. وهو الذي حققه الطوسي في شرح الإشارات، وشنع على الفريق الأول. راجع أيضا: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٣٤.

(١) يلاحظ أن المصنف قدم في مقام التعريف المركبَ على المفرد، وذلك لأن التعريف باعتبار المفهوم، لا باعتبار الذات، ومفهوم المركب وجودي، ومفهوم المفرد عدمي، والأعدام إنما تعرف بملكاتها. وأما في مقام التقسيم فبالعكس، وسيأتي تقسيم المركب بعد صفحات عدة، فانتظره. راجع السعدية: ١٣١.

(٢) يصرح بأنه لا فرق بين المركب والمؤلف في المعنى، وهو الذي حققه الطوسي في شرح الإشارات: ١/١٤٤.

(٣) في شرح ملا حسن وضع «حال» متنا، ولا يوجد في السلم «حال».

وَالْحَقُّ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الْوُجُودِيَّةَ(١)، أي الأفعال الناقصة (مِنْهَا)، أي من الأداة، (فَإِنَّ «كَانَ» مَثَلًا مَعْنَاهُ(٢) (كَوْنُ الشَّيْءِ شَيْئًا لَمْ يُذْكَرْ بَعْدُ)، أي ما دام تذكر كان، ([لاَ الْكَوْنُ فِي نَفْسِهِ])(٣)، أي هي لا تدل إلا على نسبة أخبارها إلى أسمائها، وهي غير مستقلة، (وَتَسْمِيَتُهَا كَلِمَاتٍ لِتَصَرُّفِهَا)، أي كان وأخواتها كتصرف الكلمات، (وَدَلَالَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ) كالكلمات(٤).

(وَإِلَّا)، أي وإن لم يكن معناه مرآة لتعرف حال الغير، (فَإِنْ دَلَّ بِهَيْئَةٍ وَضْعِيَّةٍ عَلَى الزَّمَانِ(٥))، بأن يكون كل هيئة كذا واقعة في مادة متصرفة تدل

---

(١) هكذا سماها المنطقيون، كما ذكر الطوسي في شرح الإشارات: ١/١٤٧، وانظر أيضا السيد على شرح الشمسية: ١/٢٠٤.

(٢) لفظ «معناه» في السلم (٣٨٥) متنٌ، وفي شرح بحر العلوم وضع شرحا.

(٣) ما بين [ ] ليس موجودا في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٤) وأما تسميتها بالوجودية ـ أي دالة على ثبوت أخبارها لأسمائها ـ فلعدم صلاحيتها للإخبار، وقد تعرض المحقق الدواني لهذا الكلام في شرح التهذيب (٩/ب)، وقال: «ونسبتها إلى الأفعال كنسبة الأدوات إلى الأسماء؛ فإن «كان» مثلا لا يدل على الكون في نفسه، بل على كون الشيء شيئا لم يذكر، فهذه الكلمات الوجودية إنما تدل على نسبة شيء إلى موضوع غير معين في زمان معين، تكون تلك النسبة لمعنى منتظر»، وبينه العطار في حاشية الخبيصي (١١٥، ١١٦)؛ حيث نقل فيه كلام الدواني، وقال: «ومعنى كون نسبتها إلى الأفعال إلخ أن الأدوات تشارك الأسماء في عدم الدلالة بالهيئة على الزمان، وتفارقها في الاستقلال وعدمه، كذلك الكلمات الوجودية تشارك الأفعال التامة في الدلالة على الزمان، وتفارقها في الاستقلال وعدمه». وانظر أيضا شرح القطب على الشمسية مع حواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٢٠٣، ٢٠٤.

(٥) كذا في الأصل، والذي في السلم «فإن دل بهيئته على زمان». قال السعد في شرح الشمسية (١٣١، وانظر أيضا العطار على الخبيصي: ١١٢): دلالة الكلمة على الزمان بالصيغة إنما يصح في لغة العرب، دون لغة العجم؛ فإن قولك «آمد» و«آيد» متحدان في الصيغة مختلفان بالزمان، مع أن نظر الفن في الألفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة=

على زمان كذا، وأوضاع الكلم للزمان كذلك على ما حكم به أهل العربية، وهم العمدة في هذا الباب، (فَكَلِمَةٌ).

اعلم: أن الكلمة تدل على معنى واحد إجمالي مستقل، يحلله العقل إلى الحدث والزمان والنسبة العديمي الاستقلال، على ما يشهد به الوجدان، وأيضا وقوعها محكوما بها دائما يدل عليه. وما قيل إنها محكوم بها باعتبار المعنى التضمني غير سديد؛ لاستلزامه وجود المجاز بلا حقيقة شائعا، فتأمل فيه. وأما عدم وقوعها محكوما عليها فللاشتمال على نسبة مقتضية للحكم بها على الغير. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ)، أي النحاة (كَلِمَةً عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ، فَإِنَّ نَحْوَ «أَمْشِي» [وَتَمْشِي] مَثَلًا[1])، أي المضارع المتكلم والحاضر (فِعْلٌ عِنْدَهُمْ، وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ؛ لِاحْتِمَالِهِ[2] الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ[3])، وإذا بطل قضية آحادية لا بد من لفظين دالين على المسند والمسند إليه، وليس إلا الهمزة وأمثالها، ومادة الماضي وهما صالحان للدلالة عليها، فحكمنا بها،

= دون لغة أخرى، وأجاب السيد (في حواشي الشمسية: ٢٠٧/١) بأنه الاهتمام باللغة العربية التي دُون بها هذا الفن غالبا في زماننا أكثر، ولا بعد في اختصاص بعض الأحوال بهذه اللغة. وانظر أيضا الدواني على الشمسية: ٢٦٩/٢.

(١) ما بين [ ] ليس في السلم (٣٨٥)، وفي شرح الملا حسن: «فإن نحو أمشي وتمشي»، وفي شرح بحر العلوم (٤٤): «فإن نحو أمشي»، بدون «تمشي» ولا «مثلا»، والظاهر من شرح بحر العلوم ـ حيث قال في شرحه «... والحاضر» ـ أن (وتمشي) ثابت في المتن.

(٢) كذا في السلم، وفي شرح الملا حسن: «لاحتمالهما»، وفي شرح بحر العلوم (٤٤) لا يوجد «عندهم» ولا «المنطقيين».

(٣) فنحو «أمشي» إذن مركب تام خبر عند المنطقيين، وليس مفردا. ولعل الطوسي هو أول من تعرض لهذه النقطة، انظر شرحه للإشارات: ١٤٦/١.

وأما الضمير المستتر فلا اعتداد به؛ لأنه اعتبار محض، فلا يصار إليه إلا للضرورة[1]، (بِخِلَافِ يَمْشِي[2])، أي صيغ الغائب؛ لأن الياء فيه لا يصلح للدلالة على المحكوم عليه؛ إذ قد يظهر فاعله[3].

---

(١) قال الطوسي: «ظن بعضهم أن الفعل البسيط، أعني المجرد عن الاسم، الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب؛ لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر، وهو ظن فاسد يحققه النحاةُ؛ فإن قولنا: «قام» في «قام زيد» خال عن الضمير، وإن كان مشتملا على ضمير في عكسه»، شرح الطوسي على الإشارات: ١/١٤٧. ولعل الطوسي رد على الشيخ المقتول القائل في منطق التلويحات (٤): «وفي لغة العرب قد تتعذر الكلمات لعدم البساطة؛ فإن أكثرها مركبة من اسمين أو اسم وحرف».

(٢) قال الملا حسن في شرح هذا المتن (٥٦): «فإنه كلمة عند المنطقيين والعرب؛ إذ لا يفهم منه معنى المركب والقضية ما لم يصرح بالفاعل؛ فإن «يمشي» بلا ذكر الفاعل لا يفيد معنى يمشي أحد أو زيد، وإلا يلزم عند ذكرهما التأكيد، وهو باطل قطعا في محاوراتهم. نعم، في المخاطب عند ذكر الفاعل، مثل تمشي أنت، وفي المتكلم عند ذكره نحو أمشي أنا ونمشي نحن يفهم التأكيد قطعا في المحاورات، فوضح الفرق فافهم». وهذا أوضح من شرح بحر العلوم، كما لا يخفى.

(٣) ولم يكن الكلام تاما؛ إذ الكلام التام لا يرتبط بالغير أصلا. هكذا قالوا في الفرق بين مثل «أمشي» و«تمشي»، وبين مثل «يمشي»، بخلاف فرق ابن سينا بما رده صاحب البصائر النصيرية (٩٧، ٩٨) ثم قال: «لعل لغة العرب تخلو من الكلمات المستقبلة؛ فإنها بأسرها مركبة لا بسيطة، لكن المنطقي لا نظر له في لغة دون، بل يكفيه أن يعلم أنه من الممكن وجود لفظة دالة على معنى وزمانه المستقبل، لا دلالة لجزء منها على جزء من أجزاء هذا المعنى، فتكون مفردة». والنفس إلى هذا القول أميل، لا سيما اللغة العربية ليست هي لغة هذا الفن أصالةً، بل لغته لغة اليونان، ثم يليها الفارسية، والعربية تأتي في الدرجة الثالثة، فخرم قواعد العربية من أجل نظريات هذا الفن المرتبطة بلغات أخر أمر لا يرتكب إلا للضرورة القصوى، وعليه يدل استنكار المحققين - منهم بحر العلوم في هذا الكتاب - كثيرا على المناطقة حين يخالفون قواعد العربية من غير تبرير، فتنبه ولا تغفل.

(وَإِلَّا)، أي وإن لم يكن بهيئته دالا على الزمان (فَهُوَ اسْمٌ، وَمِنْ خَوَاصِّهِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ، وَقَوْلُهُمْ «مِنْ حَرْفُ جَرٍّ» و«ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ» لَا يَرِدُ [عَلَيْهِ نَقْضًا][1]؛ فَإِنَّهُ حُكْمٌ عَلَى نَفْسِ الصَّوْتِ)، أي صوت «من» و«ضرب»، (لَا عَلَى مَعْنَاهُ)، أي معنى «من» و«ضرب»، (وَالْمُخْتَصُّ بِهِ)، أي بالاسم (هُوَ هَذَا)، أي الحكم على معناه؛ إذ يوجد فيه ولا يوجد في غيره، لكن لا مطلقا، بل إذا لم يتصور بعنوان مفهوم اسمي جعل مرآة لملاحظته، وأما إذا جعل عنوانه مفهوما اسميا فيحكم عليه، فلا يرد معنى من غير مستقل، ولا يحتاج إلى هذا العذر الحاكم على الطبيعة في المحصورات أو ما في قوتها، بل الحاكم على الأفراد، (وَالْأَوَّلُ)، أي الحكم على نفس الصوت (يَجْرِي فِي الْمُهْمَلَاتِ أَيْضًا [نَحْوُ جسق مُهْمَلٌ][2]).

وَأَيْضًا)، شروع في تقسيم آخر للمفرد المطلق[3]، وقد نص الشيخ في قاطيغورياس «الشفاء» على أن المراد بالاسم المنقسم إلى المتواطئ والمشكك مطلق المفرد، سواء كان اسما أو كلمة أو أداة[4] (إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ)، أي لوحظ

---

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في شرح بحر العلوم.

(٢) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في شرح بحر العلوم.

(٣) هذا تقسيم المفرد بالقياس إلى معناه. وقال الدواني في شرح التهذيب (٩/ب) إن هذا التقسيم تقسيم لمطلق المفرد، لا للمفرد المطلق كما ذكر الشارح. وعلله المحقق مير زاهد «بأن كلا من الكلمة والأداة لا يكون علما ولا متواطئا ولا مشككا؛ فإنهما لا يتصفان بالكلية والجزئية، وإذا جعل المفرد المطلق مقسما يلزم أن يكون كل من الكلمة والأداة على تقدير كونه متحدا المعنى علما ومتواطئا ومشككا؛ لأن العموم والإطلاق معتبران في الشيء المطلق، وغير معتبرين في مطلق الشيء»، اهـ.

(٤) قال السيد في حواشي الشمسية (٢١٣/١): «وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده؛ فإن الفعل قد يكون مشتركا..».

من حيث معناه الواحد، (فَمَعَ تَشَخُّصِهِ)، أي فذلك المفرد الملتبس مع تشخص معناه (جُزْئِيٌّ[1])، قال السيد المحقق قدس سره الشريف: الكلية والجزئية من صفات المعنى بالذات، وبالعرض من صفات اللفظ[2]. (وَيَدْخُلُ فِيهِ)، أي الجزئي (الْمُضْمَرَاتُ وَأَسْمَاءُ الْإِشَارَةِ[3]؛ فَإِنَّ الْوَضْعَ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عَامًّا، لَكِنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ خَاصٌّ[4]).

اعلم: أن الوضع لا بد له من ملاحظة المعنى واللفظ حين الوضع، فإن لاحظهما الواضع بخصوصهما فهو الوضع الخاص، والموضوع له الخاص كوضع الإنسان لمعناه، وإن لاحظهما بوجه كلي، ووضع كل واحد واحد من الألفاظ الصادق عليها ذلك الوجه بإزاء كل واحد واحد من المعاني الصادق عليه وجهها مرة واحدة فهو الوضع العام، والموضوع له العام وإن لاحظ اللفظ بخصوصه والمعاني الكثيرة بالوجه الكلي، ووضع اللفظ بإزاء كل واحد واحد

= وقد يكون منقولا.. وقد يكون حقيقة.. وقد يكون مجازا، وكذا الحرف أيضا. والسر في جريان هذه الانقسامات في الألفاظ كلها أن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الألفاظ بالقياس إلى معانيها، وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها». ومن هنا جعل المقسم هنا هو المفرد، لا الاسم كما جعله صاحب الشمسية (٢٠٩/١)، ولا المستقل كما جعله صاحب المعيار.

(١) قال القطب الرازي في شرح الشمسية (٢١٠/١): إنه جزئي حقيقي عند المناطقة، وعَلَم عند النحاة.

(٢) نص عبارة السيد في حواشي شرح الشمسية (٢١٣/١): «أما الكلية والجزئية المعتبرتان في التقسيم الأول فهما بالحقيقة من صفات معاني الألفاظ.. وأن معنى الأداة والكلمة لا يصلحان لأن يوصفا بشيء منهما». بل سبقه إلى التصريح به القطب الرازي في شرح الشمسية: ٢٣٩/١.

(٣) في السلم «الإشارات»، والمثبت من شرح بحر العلوم.

(٤) في السلم «خاصا»، والصواب ما أثبته، وهو الموافق لشرح الملا حسن.

من تلك المعاني فهو الوضع العام والموضوع له الخاص، وإن كان عكس ذلك فهو الوضع الخاص والموضوع له العام ولم يوجد[1]، (عَلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ[2])، خلافا للعلامة التفتازاني[3]؛ لأنه لو لا ذلك لكان وجود المجاز شائعا بلا حقيقة، ولأنه لا يتبادر عند الإطلاق إلا الخصوصيات، والاشتراك خلاف الأصل.

ثم كونها جزئية لا على الإطلاق، بل إذا كان المرجع والمشار إليه جزئيا حقيقيا، (وَبِدُونِهِ)، أي اللفظ المفرد حال كونه بدون تشخص معناه (مُتَوَاطِ، إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ)، أي أفراد معناه (فِي الصِّدْقِ)، أي صدق ذلك المعنى عليها.

(وَإِلَّا) تساوت (فَمُشَكِّكٌ، وَحَصَرُوا التَّفَاوُتَ فِي الْأَوَّلِيَّةِ)، فسرت بكونه في بعض الأفراد مقتضى الذات، دون بعض آخر، (وَالْأَوْلَوِيَّةِ)، وهي التقدم بالعلية أو بالطبع؛ على ما فسر المحقق الدواني، (وَالشِّدَّةِ [وَالضُّعْفِ] وَالزِّيَادَةِ [وَالنُّقْصَانِ][4]).

ثم ههنا اختلافات بين الإشراقيين والمشائيين، لا بد من الاطلاع عليها

(١) فصله المصنف في مسلم الثبوت: ١/١٩٠، ١٩١.

(٢) وإلى هذا الرأي ذهب الأكثرون، منهم: البيضاوي في المنهاج (٥٤٢/٢)، واحتجوا على ذلك بأن الكلي نكرة، والمضمرات أعرف المعارف، وممن قال إنها كلية: القرافي في شرح المحصول، والإصفهاني في شرح المحصول، والإسنوي في نهاية السول (١٤٣/١)، ونقل عن أبي حيان أنها كليات وضعا، جزئيات استعمالا.

(٣) انظر رأيه في السعدية: ١٣٣، وشرح الدواني على التهذيب: ٩/ب، ١٠/أ، شرح اليزدي عليه: ١٤.

(٤) ما بين [ ] ليس في السلم، بل هو في شرح بحر العلوم متنا.

لطالب الصواب، الأول: هل في الماهية تشكيك أم لا؟ فالإشراقية مالوا إلى الأول، والمشاؤون إلى الثاني، وتحرير محل النزاع على ما يفهم من كلام العلامة الشيرازي أن الاختلاف بين الأشياء يتصور على أنحاء: اختلاف بالماهية، كما بين الإنسان والفرس، واختلاف بالعوارض، كما بين الزنجي والرومي، واختلاف الماهية بالكمال والنقصان.

فبعد الاتفاق على الأولين اختلفوا في الثالث، فالإشراقية أثبتوه، والمشاؤون نفوه، والاختلاف بالكمال والنقصان كونها في نحو من الوجود زائدا بنفسها على نفسها في نحو آخر من الوجود، من دون واسطة في العروض، هذا في النحوين الأخيرين، أما النحو الأول فلا يتصور في الذاتي، وهو الأشبه؛ لأن الذاتي لا يكون مقتضى الذات، وأما الثاني فالأشبه جوازه في الذاتي والماهية؛ لأن العلة والمعلول قد يكونان من نوع واحد، فلا بد من أن يكون العلة بماهيتها مقدمة على ماهية المعلول؛ على ما ينادي عليه الجعل البسيط.

وإذ ماهيتهما واحدة، فلا بد أن يكون هي في نحو من الوجود مقدمة على نفسها في نحو آخر منه، ومصداق حمل النوع عليهما ذاتاهما مع كون أحدهما متقدما على الآخر، فصدق النوع على بعض أفراده، وهو العلة مقدم على صدقه، على بعض آخر، وهو المعلول، قال الصدر الشيرازي: الإشراقية جوزوا التشكيك في الماهية بجميع أنحائها، فالجواز بالنحو الثاني قد عرفت.

وأما النحو الأول فلعله لأنهم لم يفسروه بما ذكر؛ لأنهم قالوا: وجود العلة أولى من وجود المعلول، مع عدم كونه مقتضى الذات، وهذا النحو من الأولوية يجوز في الماهية بلا ريب، وأما جواز النحوين الأخيرين فلأن المقدار إنما يزيد على مقدار آخر بنفسه، كالخط بنفس الخط يزيد على آخر، وكذا

السواد الشديد على الضعيف.

وأجيب عن الأول بأن ماهية المقدار يصدق على الكبير، كما يصدق على الصغير بلا تفاوت، لكن الكبير إذا قيس إلى الصغير يحدث التفاوت، فالتفاوت إنما حدث فيه بواسطة الإضافة، وأيد بكلام الشيخ.

ولا يخفى عليك أن التفاوت بالزيادة والنقصان إنما هو في المقدار بلا واسطة في العروض؛ لأن الزائد بالذات هو المقدار ليس إلا، وأن الزيادة إضافة، فلا يعرض معروضها إلا بالقياس إلى آخر معروض للنقصان، والإضافة لو كانت واسطة لكانت في الثبوت، وإلا لكانت زائدة وناقصة، فلا تكون إضافة، ويحول حوله ما في «العروة الوثقى»: إن الإضافة التي هي مناط الزيادة والنقصان إن كانت منضمة إلى المقدار فهي الكم، ومع هذا فالكلام فيه كالكلام في المقدار، فإما يتسلسل أو ينتهي إلى مقدار يكون بنفسه زائدا أو ناقصا، وإن كانت انتزاعية فيكون منشأ انتزاعه المقدار؛ لأن غيره لا يكون منشأ لانتزاع الزيادة والنقصان، فيكون هو بنفسه زائدا أو ناقصا.

فسقط ما قيل: إنه انتزاعي، ومنشأ انتزاعه هذا الكم، وللهَيْئَةِ دخل في انتزاع الزيادة والنقصان، وما قال[1] إن غير الكم لا يكون منشأ لانتزاع الزيادة والنقصان ممنوع، والصحيح أن غير الكم وهيئته لا يكون منشأ لانتزاعهما؛ لأن الهيئة أمر عدمي، لا يكون متصفا بهما من غير واسطة في العروض، ولو كانت واسطة لكانت في الثبوت، والموجود ليس إلا نفس الماهية، فهي المعروض لهما وللهيئتين، ومنشأ لانتزاعهما وللهيئتين، فتحفظ والله أعلم.

وأجيب عن الثاني بأن الشديد والضعيف متخالفان بالماهية؛ لاختلافهما

(١) «داخل فيما قيل» (من بين سطور الأصل).

بالفصول الْمُتَنَوِّعة، وهو فاسد كما سيظهر إن شاء الله، واختار المصنف مذهب المشائين، وقال: (وَلَا تَشْكِيكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ) الجوهرية، (وَلَا فِي الْعَوَارِضِ)، أي الماهيات العرضية، (بَلْ فِي اتِّصَافِ الْأَفْرَادِ)، أي أفراد الماهية (بِهَا)، أي بالعوارض، (فَلَا تَشْكِيكَ فِي الْجِسْمِ)؛ لأنه ماهية جوهرية، (وَلَا فِي السَّوَادِ)؛ لأنه ماهية عرضية.

(بَلْ) التشكيك ([فِي اتِّصَافِ أَفْرَادِهِ بِهِ] فِي أَسْوَدَ)، وأوثق دلائلهم ما قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى: لو كان الماهية زائدة أو ناقصة أو شديدة أو ضعيفة، فإما أن يشتمل الشديد الزائد على أمر ليس في الضعيف والناقص، أو لم يشتمل، وعلى الثاني لم يكن فرق بينهما وبين مقابليهما، وعلى الأول فذلك الأمر إما فصل، فاختلف الشديد والضعيف نوعا، فلا يكون الماهية شديدة أو ضعيفة، وكذا حال الزائد والناقص، أو عارضٌ فيكون التشكيك في العارض، لا فيها.

ولا يرد النقض بالعارض، بأن الشديد منه إن اشتمل على أمر ليس في الضعيف، فإما فصل له، فاختلفا نوعا، أو عارض فلا يكون في العارض المفروض تشكيك، بل في عارض وإن لم يشتمل، فلا فرق؛ لأنا نختار الشق الأخير، ونقول: يجوز أن يكون فيه فرق باعتبار المصداق؛ إذ المصداق في صدق المشتق قيام المبدأ، وباختلافه شدة وضعفا، ولو كان هذا الاختلاف فيه بالنوع يختلف المصداق، فيختلف الصدق بخلاف الذاتي؛ فإن المصداق فيه نفس الماهية. وفيه نظر، أما أولا: فلأن اختلاف الشديد والضعيف بالماهية لا ينفي التشكيك في الماهية الجنسية؛ لجواز أن يكون الفصول واسطة في الثبوت.

وأما ثانيا: فلأن اشتمال الشديد على عارض ليس في الضعيف لا يوجب التشكيك في العارض فقط، بل يجوز أن يكون الماهية بنفسها شديدة أو ضعيفة، ويكون العارض واسطة في الثبوت فقط، فتأمل فيهما.

وأما ثالثا فلأن عدم اشتمال الشديد والزائد على أمر ليس في الناقص والضعيف لا يوجب عدم الفرق بينهما؛ لجواز أن يكون الفرق بنحو من الوجود، فيكون الماهية بنفسها في نحو من الوجود زائدة أو شديدة، وفي نحو آخر ناقصة أو ضعيفة.

ثم إنه قال الجامع بين المعقول والمنقول، بحر العلوم، صاحب المقامات الرفيعة أبونا وأستاذنا نظام الملة والدين، أغرقه الله في بحار رحمته وأسكنه في مقام خلته، في «تعليقاته على الحواشي القديمة»: يمكن توجيه كلام المشائيين بأن الشدة صدق الكلي على موضوع واحد بأصداق كثيرة، والضعف ضده، وذا لا يمكن في الذاتي؛ فإن الصدق لا يتكثر إلا بتكثر المصداق، ولو تكثر المصداق في صدق الذاتي لتكثر ذات الموضوع؛ لأنها المصداق، هذا خلف، بخلاف العارض؛ إذ المصداق فيه هو المبدأ القائم بالموضوع، فإذا كان شديدا أمكن انتزاع أمثال الضعيف، فيتكرر الحمل بحسبها، ثم قال: وعلى هذا يصير النزاع بين الفريقين لفظيا. وقال أيضا: ويأبى عنه كلمات المشائين أيضا، وقد ظهر لك من هذا القيل والقال أن الحق ما قال الإشراقية، ولا يصح قول المشائين إلا بالتأويل بنحو آخر، والله أعلم بالصواب.

الاختلاف الثاني: قال الإشراقيون: الشديد والضعيف متحدان بالماهية، ويدعون فيه البديهة، وهو أجدر بذلك، وبعد التنزل يستدل بأن الحركة في الكيف يستدعي أن يكون كيف واحد غير قار موجودا بأن المبدأ والمنتهى، كما

تقرر في الطبعيات، فلا بد من أن يكون أجزاؤه متحدة الماهية، وبعضها شديدة وبعضها ضعيفة. وأيضا البياض القائم بالجسم المتصل بعضه شديد وبعضه ضعيف، فلا بد من كونهما متفقيْ الماهية؛ لكونهما جزء في المتصل.

قال المشاؤون: إنهما مختلفان بالماهية، وأوثق شبهاتهم إن فرضنا سوادات متناقصة، بأن يكون السواد الأول ضعف الثاني والثاني ضعف الثالث، وهكذا إلى أن ينتهي البياض الحق، فنسبته إلى السواد الأضعف الذي تحته كنسبة هذا السواد إلى الأشد الذي فوقه، فلو كانت السوادات متفقة الماهية كان هو والبياض أيضا كذلك، هذا خلف، وهو منقوض بالمقدار؛ لجريان مقدمات الدليل فيه. والحل أن الكيفيات في الشدة والضعف غير منتهية إلى حد، فذلك الفرض محال، كما في الكميات.

الاختلاف الثالث: لما جوز الاشراقية التشكيك في الماهية فسروا الشدة والضعف بكمال نفس الماهية وضعفها، وهو متصور على أنحاء قد يكون بحيث يكون آثار الماهية أكثر، وقد يكون بحيث ينتزع عنه الوهم أمثال الأضعف، والمحقق الدواني لما خالفهم اتباعا للمشائين غير التفسير، وقال[1] كما أشار إليه المصنف: (وَمَعْنَى كَوْنِ أَحَدِ الْفَرْدَيْنِ أَشَدَّ أَنَّهُ بِحَيْثُ يَنْتَزِعُ مِنْهُ الْعَقْلُ بِمَعُونَةِ الْوَهْمِ أَمْثَالَ الْأَضْعَفِ، وَيُحَلِّلُهُ [الْعَقْلُ][2] إِلَيْهَا)، أي إلى أمثال الأضعف، (حَتَّى إِنَّ الْأَوْهَامَ الْعَامَّةَ تَذْهَبُ إِلَى أَنَّهُ)، أي الأشد (مُتَأَلِّفٌ مِنْهَا)، أي من أمثال الأضعف، (فَافْهَمْ). وفسره بعضهم بكثرة آثار الماهية، وهذا أيضا مما يناسب مذهب المشائين.

---

(١) قاله في حاشية التجريد، كما نقله العطار في حاشية الخبيصي: ١٢١.

(٢) في بحر العلوم فقط، ليس في السلم.

الاختلاف الرابع: قال الإشراقيون: الزيادة والقوة والشدة أمر واحد، وهو كمال الماهية، لكن إذا وجدت في الكم سميت زيادة، وإذا وجدت في الجوهر سميت قوة، وإذا وجدت في الكيف سميت شدة، وكذا أضدادها، لكن هذه إطلاقات عرفية لا اعتداد بها في العلوم الحكمية، والمشاؤون زلوا وقالوا بتغايرها؛ نظرا إلى الإطلاقات، وناقضوا أنفسهم حيث لم يجوزوا كون الخط أشد خطية، وجوزوا كونه أشد طولا، مع أن الطول هو الخط، والمصنف اختار مذهب الإشراقية؛ حيث عرف الشدة بما يتناول الزيادة أيضا.

الاختلاف الخامس: أن الجوهر هل يشتد، أم لا؟ قال الإشراقيون: نعم، وهو ظاهر على أصلهم؛ فإنهم عنوا بها كمال الماهية، والماهية الجوهرية في الفيل أكمل من البعوضة؛ لظهور الآثار الكثيرة في الفيل دونها، وعلى ما فسره أتباع المشائين له تجويز أيضا؛ فإن من الجائز أن يكون بعض المفارقات بحيث ينتزع عنه أمثال مفارق آخر، ولم يدل دليل على خلافه، وقد ادعى الإشراقيون فيه المشاهدة بالرياضيات، وقال المشاؤون: لا يشتد الجوهر، ولم يقيموا عليه دليلا، بل بنوا على مجرى العرف؛ حيث لم يطلق على جوهر أنه أشد من جوهر آخر، هذا والله أعلم بالصواب.

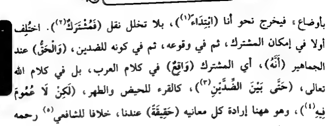
والزيادة والنقصان على أصلهم أيضا يتصف الجوهر بهما فإنهم قالوا المقدار الجسماني جوهر وعين الجسم، مع أنه يتصف بهما[1]، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَإِنْ كَثُرَ) معناه، (فَإِنْ وُضِعَ) ذلك المفرد (لِكُلٍّ [مِنَ الْمَعَانِي][2])

---

(١) من قوله «الاختلاف الرابع» إلى هنا ينقل العطار في حاشية الخبيصي (١٢١، ١٢٢) بحذف يسير.

(٢) في بحر العلوم، وليس في السلم.



بأوضاع، فيخرج نحو أنا (ابْتِدَاءً[1])، بلا تخلل نقل (فَمُشْتَرَكٌ[2]). اخْتُلِف أولا في إمكان المشترك، ثم في وقوعه، ثم في كونه للضدين، (وَالْحَقُّ) عند الجماهير (أَنَّهُ)، أي المشترك (وَاقِعٌ) في كلام العرب، بل في كلام الله تعالى، (حَتَّى بَيْنَ الضِّدَّيْنِ[3])، كالقرء للحيض والطهر، (لَكِنْ لَا عُمُومَ فِيهِ[4])، وهو ههنا إرادة كل معانيه (حَقِيقَةً) عندنا، خلافا للشافعي[5] رحمه الله تعالى[6]، وأما إرادة جميع معانيه على أنه معنى واحد مجازي، أو أحد

---

(١) كما قيده الدواني في شرح التهذيب (١٠/ب)، ومعناه أن لا يكون وضعه لبعضها مسبوقا بوضعه لبعض آخر منها تابعا له، فيدخل فيه المرتجل، ويخرج عنه المنقول؛ فإن المنقول إليه أيضا موضوع. انظر العطار على الخبيصي: ١٢٣، شرح الملاحسن على السلم: ٦٢.

(٢) أي بالنسبة إلى جميع المعاني، وأما بالنسبة إلى أحد المعاني فمُجْمَل. راجع السعدية: ١٣٤، مسلم الثبوت: ٢٠٣/١.

(٣) ولم يتعرض المصنف للنقيضين، إلا أنه قال في «المسلم» (١٩٨/١) إن الإمام الرازي منعه بين النقيضين. انظر المحصول: ٢٦٧/١، التحصيل من المحصول: ٢١٣/١. قال التاج السبكي (الإبهاج: ٦٥٣/٢): «والحق جوازه، وقد مُثِّل لذلك بلفظة «إلى» على رأي من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه».

(٤) كذا في المسلم، وفي بحر العلوم: «لكن ليس له عموم». وهو المراد بـ«عموم المشترك». انظر المسألة في الإبهاج: ٦٣٨/٢ ـ ٦٨٨، حاشية التلويح للسعد: ١٢١/١، ١٢٢، المسلم مع شرحه: ٢٠١/١. ثم هذا الخلاف الذي في المشترك يجري في الحقيقة والمجاز أيضا، هل يراد بالأسد ـ مثلا ـ الحيوان المفترس والرجل الشجاع معا، حقيقة أو مجازا، ولا يتعرض له المصنف. انظر مثلا جمع الجوامع: ٢٩٨/١، ٢٩٩.

(٥) هو: هو الإمام محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع، (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/٧٦٧ ـ ٨٢٠م)، صاحب المذهب المشهور، ثالث الأئمة الأربعة، مجدد القرن الثاني الهجري، ناصر السنة، فضله لا يحصى، وفضائله لا تستقصى، توفي بمصر ومشهده في القاهرة، يزار ويتبرك به. أفردت في سيرته وتاريخ حياته أسفار وصحف جليلة، فراجعها إن شئت.

(٦) وكذا الباقلاني والمعتزلة، فإنهم جوّزوا إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير=

معانيه بأن يكون الآخر من جزئياته فجائز اتفاقا[1]، والتفصيل في كتب الأصول.

(وَالْمُرْتَجَلُ)، وهو اللفظ المنقول عن معناه الأصلي إلى آخر، من غير مناسبة[2] (قِيلَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ)؛ لأنه لما لم يكن بين المنقول عنه والمنقول إليه مناسبة فكأنه وضع لكل منهما ابتداءً، والجمهور على أنه قسيم له[3]، [وَقِيلَ مِنَ الْمَنْقُولِ][4].

(وَإِلَّا) يكن وضعه لهما ابتداءً، بل للأول فقط، (فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي) المنقول إليه، بأن يفهم من غير قرينة (فَمَنْقُولٌ: شَرْعِيٌّ[5])، إن كان الناقل

= المتضادة؛ نظرا لوضعه لكل منها. وأما المتضادة فليست محل خلاف، خلافا لما يوهمه صنيع المصنف. وزاد الشافعي: وظاهر فيها جميعا عند التجرد عن القرائن، فيحمل عليها، وعند الباقلاني هو مجمل، ولكن يحمل عليها احتياطا. راجع جمع الجوامع للتاج السبكي: ١/٢٩٦، الإبهاج: ٢/٦٥٢، ٦٥٣.

(١) بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد، كقولك «عندي عين»، وتريد الباصرة والجارحة مثلا مجازا؛ لأنه لم يوضع لهما معا، وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر، بأن تعدد الواضع، أو وضع الواحد نسيانا للأول.

(٢) كذا عرفه الإمام في المحصول، وجرى عليه السعد في حاشية التلويح (١/١٢٧)، وقال القرافي: وفيه نظر؛ لأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتقدم له وضع. انظر نفائس الأصول للقرافي: ٢/٦٠٦.

(٣) وعليه جرى السعد في التلويح (١/١٢٧) ـ وعلل ذلك بأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد، فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له، فيكون حقيقة، وإنما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا إلى الوضع الأول؛ فإنه أولى بالاعتبار ـ والمصنف في المسلم: ١/١٩٨.

(٤) ما بين [ ] في السلم، وليس في شرح بحر العلوم.

(٥) وإن قلت: إن الشرعي من جملة العرف الخاص، فلم أفرده بالذكر بل وقدمه على=

الشرع، (أَوْ عُرْفِيٌّ: خَاصٌّ)، إن كان صاحب عرف خاص، (أَوْ) [عُرْفِيٌّ] (عَامٌّ[1])، إن كان عرفا عاما. ([قَالَ سِيبَوَيْهِ])[2]: (الْأَعْلَامُ كُلُّهَا مَنْقُولَاتٌ)، ([خِلَافًا لِلْجُمْهُورِ])[3] من النحاة.

(وَإِلَّا) اشتهر في الثاني المنقول إليه[4]، بل يحتاج في فهمه إلى قرينة صارفة عن الأول، (فَحَقِيقَةٌ) في الأول، إن استعمل فيه، (وَمَجَازٌ) في الثاني، إن استعمل فيه، فالمفرد قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز[5]، (وَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ) بين المعنيين؛ لينتقل إلى الثاني الغير المشتهر، (فَإِنْ كَانَتْ) تلك العلاقة في المجاز (تَشْبِيهًا)، وهو المشاركة في وصف معتد به (فَاسْتِعَارَةٌ)، أي فالمجاز استعارة، (وَإِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ، وَحَصَرُوهُ)، أي المجاز المرسل باعتبار العلاقة (فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ نَوْعًا[6]):

= مقسمه؟ قلت: إنه لما كان أشرف أفراد الخاص عُدَّ قسما مستقلا لأجل ذلك، راجع شرح ملا حسن، وعبد الحكيم والدسوقي على شرح الشمسية (٢١٧/١)، ثم إنه يدل على تدخل العنصر الإسلامي في تطور علم المنطق.

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، بل هو متن في بحر العلوم، بينما الذي في الملا حسن: «.. عام أو خاص».

(٢) ما بين [ ] متن في السلم، وهو شرح في بحر العلوم.

(٣) ما بين [ ] متن في السلم، وهو شرح في بحر العلوم، وإثباته هنا وفيما سبق هو الصواب في، ومما يدل عليه وجوده في نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٢٥) عن «السلم»، وكأن السلم تفرد بهذا النقل عن سيبويه، والله أعلم.

(٤) فيه: أن المجاز لا يشتهر، «وهو مردود، بل رب مجازٍ أشهرُ من الحقيقة». الإبهاج: ٥٤٨/٢، وانظر أيضا نهاية السول: ١٥٦/١.

(٥) لأن الاستعمال جنس في تعريفهما، وإذ ينتفي ينتفيان. انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٤٤، ٤٥، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٢٨/١. هذا «بخلاف المرتجل؛ فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين»، حاشية التلويح للسعد: ١٢٧/١.

(٦) كذا في السلم وبحر العلوم، وفي الملا حسن متن زائد على ما هنا قبل قوله=

(١) السببية.

(٢) والمسببية.

(٣) والكلية.

(٤) والجزئية.

(٥) واللازمية.

(٦) والملزومية.

(٧) والتقييد.

(٨) والإطلاق.

(٩) والعموم.

(١٠) والخصوص.

(١١) والمجاورة.

(١٢) والأَوْلُ إليه.

(١٣) والكون فيه.

(١٤) والحاليَّة.

(١٥) والمحلية.

(١٦) وآلية الشيء.

(١٧) وبدلية أحدهما عن الآخر.

(١٨) والتضاد.

(١٩) والنكرة الواقعة في حيز الإثبات العامة.

(٢٠) والمعرف باللام للعهد الذهني.

= «ولا يشترط»، وهو هكذا: «مشهورة في كلام السيد السند وغيره»، ولا أظنه من المتن.

(٢١) وحذف المضاف.

(٢٢) وحذف المضاف إليه.

(٢٣) والحذف مطلقا.

(٢٤) والزيادة[١].

ثم في عد الخمسة الأخيرة كلام، أما الأول فلأنه وإن لم يكن اللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة، على ما هو التحقيق، لكن العلاقة فيه تشبيه الواحد الغير المعين بالمعين، فدخل في الاستعارة. والأربعة الأخيرة ليست من علاقات المجاز اللغوي المذكور ههنا، وإن كان قد يطلق المجاز بالحذف على ما قدر فيه شيء وأقيم آخر مقامه في الإعراب، والمجاز بالزيادة على ما زيد. ثم عَدُّ حذف المضاف والمضاف إليه على حدة، مع دخوله في الحذف مطلقا غيرُ مستحسنٍ.

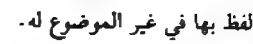
(وَلَا يُشْتَرَطُ[٢]) في استعمال المجاز (سَمَاعُ الْجُزْئِيَّاتِ)، أي جزئياته المستعملة، خلافا لشرذمة قليلة لا اعتداد بهم. (نَعَمْ، يَجِبُ سَمَاعُ أَنْوَاعِهَا[٣])، أي أنواع علاقات المجاز، فلا يجوز إحداث علاقة واستعمال

---

(١) قال السعد في التلويح [١/١٣٤]: «ويرتقي ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين»، وبمثله قال الإصفهاني في بيان المختصر: ١/١٣٧، وهو الذي ذكره المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في المتن أنه أربعة وعشرون نوعا، وواحد للاستعارة، وهو التشبيه، وكذا في مسلم الثبوت: ١/٢٠٣، وقال البهاء السبكي في عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح [٤/٤٣] إنها تقارب «أكثر من ثلاثين». انظر أيضا المحصول للإمام: ١/٣٢٣ ـ ٣٢٧، الإبهاج: ٢/٧٦٤ ـ ٧٩٩، شرح جمع الجوامع: ١/٣١٧، مختصر السعد على التلخيص: ٤/٣٢ ـ ٤٢، حاشية السيد على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ١/١٤٣، ١٤٤.

(٢) راجع المسألة في فواتح الرحموت: ١/٢٠٣، ٢٠٤.

(٣) يعني لا يكفي مجرد وجود العلاقة فيه، بل لا بد من اعتبار العرب لها بأن تستعملها=



لفظ بها في غير الموضوع له.

(وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ التَّبَادُرُ[1])، أي تبادر معناه المستعمل فيه، (وَالْعَرَاءُ عَنِ الْقَرِينَةِ) الصارفة، (وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الْإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ، وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي بَعْضِ الْمَعْنَى[2]، كَالدَّابَّةِ عَلَى الْحِمَارِ)، والتفصيل في كتب الأصول.

(النَّقْلُ وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ الِاشْتِرَاكِ[3])؛ لقلته بالنسبة إليهما، فإذا دار اللفظ بين النقل والاشتراك فالنقل أولى، وكذا بين الاشتراك والمجاز، فيحمل على المجازية، (وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ النَّقْلِ)؛ لقلته بالنسبة إلى المجاز، فإذا دار اللفظ بينهما ثبت المجازية، وكذا إذا دار بينهما وبين الاشتراك.

(وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ فِي الِاسْمِ[4])، أي ما ليس بصفة، سواء كان اسم جنس أو علما[5]. قال الإمام عليه الرحمة: لا مجاز في..............

= فيه، لكن في أنواع العلاقات، لا في جزئياتها، فمثلا لا بد وأن نسمع العرب قد تجوزوا بالسبب عن المسبب. ثم إن هذه المسألة خلافية، والراجح فيها هو ما قاله المصنف؛ وقد خالفه ابن الحاجب في المختصر (٤٢)؛ حيث قال بمجرد وجود العلاقة، وإن لم تستعمله العرب. راجع أيضا التوضيح مع التلويح: ١/١٥٢، الإبهاج: ٢/٧٦٥.

(١) راجع المسألة في التحصيل: ١/٢٣٩، المنهاج مع الإبهاج: ٣/٨٢٠ ـ ٨٢٤، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٤٣، ٤٤، شرح المحلي على جمع الجوامع: ١/٣٢٣، المسلَّم مع الفواتح: ١/٢٠٥ ـ ٢٠٨.

(٢) كذا في السلم، وفي الملا حسن «المسمى»، وفي بحر العلوم «مسماه» بدل «المعنى».

(٣) راجع المسألة في مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٤٦، ٤٧، شرح المحلي على جمع الجوامع: ١/٣١٢، فواتح الرحموت: ١/٢١٠، ٢١١.

(٤) راجع المسألة في نهاية السول: ١/٢١٦، الإبهاج: ٢/٧٩٩ ـ ٨٠٥، حاشية التلويح: ١/١٥٧.

(٥) قال الإمام الغزالي في المستصفى (١/٣٤٤): «ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز:=

الأعلام[1]، قال المصنف في «المسلم»: الحق هو الأول[2]، يقال: «هذا سيبويه»[3]، وفي «الحاشية»: لم يبق في حفظي ما ذا قال في مثل «لكل فرعون موسى»، (وَأَمَّا الْفِعْلُ وَسَائِرُ الْمُشْتَقَّاتِ وَالْأَدَوَاتُ[4] فَإِنَّمَا يُوجَدُ[5] فِيهَا بِالتَّبَعِيَّةِ)، أما في الفعل وسائر المشتقات فبتبعية المبدأ والزمان، وفي الأداة بتبعية المعنى الاسم الاسمي اللازم لمعناه الذي يعبر عنه به، والدليل الاستقراء.

(وَتَكَثُّرُ اللَّفْظِ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى مُرَادَفَةٌ[6])، وذانك اللفظان مترادفان، [redacted] (وَذَلِكَ)، أي تكثر اللفظ مع توحد المعنى (وَاقِعٌ) في كلام العرب، خلافا لشرذمة قليلة، وذلك (لِتَكَثُّرِ الْوَسَائِلِ) إلى إفادة ما في الضمير، (وَالتَّوَسُّعِ فِي

= الأول أسماء الأعلام، نحو زيد وعمرو؛ لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات، لا للفرق في الصفات. نعم، الموضوع للصفات قد يجعل علما، فيكون مجازا، كالأسود...».

(١) قاله الإمام في المحصول (٣٢٨/١)، وتبعه البيضاوي في المنهاج (٧٩٩/٣) والتاج السبكي في جمع الجوامع (٣٢٢/١). وقال العطار في حاشية شرح جمع الجوامع (٤٢١/١) معلقا عليه: «أي أن العَلَم لا يكون بالنسبة لمعناه الأصلي مجازا، وهذا غير قولهم الاستعارة لا تكون في الأعلام إلا إذا اشتهرت بصفة؛ لأنه باعتبار التجوز عن المعنى العَلَمي إلى غيره، فهما مقامان، وقد التبسا على الكوراني فتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني، وقال: إن ما ذهب إليه المصنف ـ التاج السبكي ـ خلاف ما عليه المحققون؛ إذ قالوا إذا قلت رأيت حاتما، وأردت به شخصا معينا فإنما أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به في الجود، فهو مجاز لكونه استعارة». وتبين لك الآن أن ما وقع للكوراني هو الذي وقع للمصنف هنا أيضا؛ حيث استغرب قائلا: ما ذا قال في مثل: لكل فرعون موسى.

(٢) بل الحق هو الثاني، وأشرت إلى تفنيد متمسك المصنف في الهامش السابق، فلا تغفل.

(٣) راجع مسلم الثبوت: ٢٢٦/١.

(٤) كذا في السلم، وفي بحر العلوم والملا حسن: «الأداة».

(٥) كذا في السلم، وشرح بحر العلوم: «فيوجد».

(٦) المفرد بالقياس إلى غيره من الألفاظ ينقسم إلى مرادف ومباين.

مَحَالِّ الْبَدَائِعِ [كَالسَّجْعِ][(١)]، نحو: «ما أبعد ما فات، وما أقرب ما هو آت»، وكالمجانسة، نحو: «اشتريت البُر، وأنفقته في البِر»[(٢)]، وكالقلب، نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر/ ٣][(٣)]، كذا في «الحاشية»[(٤)].

(وَلَا يَجِبُ فِيهِ)، أي في تكثر اللفظ مع توحُّد المعنى (قِيَامُ كُلٍّ مَقَامَ الْآخَرِ[(٥)][(٦)]، وَإِنْ كَانَا مِنْ لُغَةٍ[(٧)]) حال التركيب، مع العامل والمعمول، محققا أو مقدرا، أما في حال التعداد فيجب اتفاقا، وقيل: يجب مطلقا، قال في «الحاشية»: هو الصحيح عند ابن الحاجب[(٨)][(٩)].

---

(١) في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٢) لأنه لو أقيم لفظ «القمح» ـ مثلا ـ مقام البر فاتت المجانسة.

(٣) لأن «عظِّمْ» ـ مثلا ـ يفيد ما يفيده «كَبِّرْ»، انظر شرح الملا حسن على السلم: ٦٨.

(٤) راجع المسألة في مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: ٢٥٣/١.

(٥) في السلم: «آخر»، والمثبت من شرح بحر العلوم والملا حسن، وهو الموافق لتعبيره في «المسلم».

(٦) مناسبة هذا الكلام هي أن بادئ النظر يحكم بوجوب قيام كل من المترادفين مكان الآخر؛ لأنه لا بد وأن يفيد كل واحد منهما عين فائدة الآخر، إلا أن الحق ليس كذلك، بل اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب كما سترى.

(٧) هذا ما قاله الإمام في المحصول، وقال فيه (٢٥٧/١): عدم الوجوب هو الحق. وهذا نفي الوجوب فقط، وهو لا يعني عدم جواز وقوع أيٍّ من الرديفين مقامَ الآخر، بل قد يقع أحد المترادفين مقام الآخر.

(٨) هو: الإمام الهمام، جمال الدين، أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، الدويني الأصل، الإسنائي، الأشعري المالكي، الشهير بابن الحاجب [٥٧٠ - ٦٤٦هـ=١١٧٤ ـ ١٢٤٩م]، إمام في الفقه والأصول والقراءة والكلام والمنطق وعلوم اللغة. ولد بإسنا في صعيد مصر، وتوفي بالإسكندرية. له: مختصر المنتهى الأصولي، عقيدة ابن الحاجب، الكافية وغيرها. انظر الأعلام: ٢١١/٤.

(٩) في مختصر ابن الحاجب: ٤٠، وكذا اختاره التاج السبكي في جمع الجوامع (٢٩٢/١)=

وقيل: إن كانا من لغة، وهو الأصح[1]؛ (فَإِنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ) مع العامل أو المعمول (مِنَ الْعَوَارِضِ)، ولا يلزم من اتحاد المعنى اتحاد العوارض، (يُقَالُ: «صَلَّى عَلَيْهِ»)، أي صلى الله على خاتم النبيين، (وَلَا [يُقَالُ][2] «دَعَا عَلَيْهِ»[3])، العياذ بالله.

(هَلْ بَيْنَ الْمُفْرَدِ) كالمحدود (وَالْمُرَكَّبِ) كالحد (تَرَادُفٌ[4]؟ اخْتُلِفَ فِيهِ)، فقيل: نعم، والجمهور على أنه لا؛ لما سيجيء أن المفرد لا يدل على

= وتبعه الشيخ زكريا في شرح لب الأصول (٤٥)، وهذا القول خلاف قول الإمام «لا يجب مطلقا»، كما رأينا، فيكون المراد بـ«يجب مطلقا» أن ذلك «يصح مطلقا»، أي سواء من لغة واحدة أو من لغتين، كما فسره التاج السبكي في الإبهاج (٦٢٣/٣)، وراجع أيضا نهاية السول: ١٧٩/١، ١٨٠، مسلم الثبوت: ٢٥٣/١، ٢٥٤. وأما ما عزاه الشارح إلى الحاشية فلا يوجد في الحاشية المطبوعة مع السلم، وكذا ما أشار إليه سابقا غير موجود فيها، والله أعلم.

(١) واختاره البيضاوي في المنهاج: ٦٢٣/٣، والصفي الهندي في نهاية الوصول: ٢٠٣/١ - ٢٠٥. ولا يخفى أنه قول وسط بين القولين المخالفَين، وإن كنت لا أراه صوابا وإن صوبه الشارح، كما ستري.

(٢) ليس في السلم، وأضفته من بحر العلوم والملا حسن.

(٣) يمكن الجواب عن دليل المصنف هذا بأنه مما ألحق بالألفاظ المتعبد بها، واللفظ إن تعبد به كتكبيرة الإحرام - مثلا - فلا يجب وقوع الآخر مقامه حتى عند ابن الحاجب والسبكي، كما صرحوا بذلك - انظر مثلا عبارة جمع الجوامع (٢٩٢/١) «والحق وقوع كل من الرديفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه» - فلا يصح «خداي أكبر» مكان «الله أكبر» للتعبد، وكذا المثال الذي ذكره المصنف، فالذي أختاره في المسألة ما اختاره ابن الحاجب والتاج السبكي، وأن ما تعبد بلفظه خارج عن محل النزاع - كما صرح به التاج السبكي في منع الموانع (٤٧٤) - وهو الحق.

(٤) راجع المسألة في منع الموانع للتاج السبكي: ٥٢١ - ٥٢٦، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٩٠/١، ٢٩١، فواتح الرحموت: ٢٥٤/١.

معنى مركب، وأيضا المحدود مغاير للحد[1]، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

[مَبْحَثٌ: تَقْسِيمُ الْمُرَكَّبِ]

(وَالْمُرَكَّبُ[2] إِنْ صَحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ فَتَامٌّ، خَبَرٌ وَقَضِيَّةٌ)، قال السيد [redacted] المحقق قدس سره الشريف: إطلاق القضية على المدلول حقيقة، وعلى الدال مجاز، والأظهر أن إطلاق الخبر بالعكس، (إِنْ قُصِدَ بِهِ)، أي بالمركب التام [redacted] (الْحِكَايَةُ عَنِ [الأَمْرِ][3] الْوَاقِعِ) الذي هو المحكي عنه، وهو في الحملية كون الموضوع بحيث ينتزع عنه أو يسلب عنه المحمول، وفي المتصلة كون المقدم بحيث لا يفارقه التالي إن وجد، لزوما أو اتفاقا، أو عدم كونه على هذه الحيثية، وفي المنفصلة كونه بحيث ينافيه أو لا ينافيه.

(وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل كونه حكاية (يُوصَفُ بِالصِّدْقِ)، أي المطابقة للمحكي عنه، (وَالْكَذِبِ [ضَرُورَةً[4]])، أي عدمها، ومن ثمت يحتملهما بالنظر إلى نفس مفهومه، مع قطع النظر عن خصوص المواد، ثم هما يختلفان باختلاف الحكاية، فإن قصد الحكاية عن الأمر الواقعي يجب تحققه في الواقع، وإن كان عن عالم التقدير فيجب تحققه تقديرا، فـ«زيد حجر» إن كان

(١) انظر مثلا مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٤٠.

(٢) من هنا يبدأ في تقسيم المركب إلى أقسامه، وأشرنا فيما سبق إلى أن المصنف أخر تقسيم المركب على تقسيم المفرد، وأشرنا إلى وجه ذلك أيضا.

(٣) في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٤) كذا في بحر العلوم، ويوجد في السلم بعد هذا متن «ضرورة»، وفي الملا حسن: «بالضرورة»، وأراه - أي ما في السلم والملا حسن - الصواب، إلا أني لم أثبته هنا لعدم انسباكه مع كلام الشارح هنا، وأثبته في السلم المحقق.

حكاية عن الواقع المحقق فكاذب، وإن كان عن عالم التقدير فصادق.

ثم ههنا شك، هو أن قول القائل «كلامي هذا كاذب» مشيرا إليه إن كان كاذبا فيكون الكاذب مسلوبا عنه، فيصير صادقا، وإن كان صادقا فيكون [redacted] الكاذب ثابتا له، فيكون كاذبا. وربما يُقَرَّر بأن زيدا لم يتكلم بكلام إلا بهذه القضية «كل كلامي اليوم كاذب»، وباقي التقرير بحاله. وربما يقرر بأن رجلا لم يتكلم يوم الجمعة إلا بهذه القضية «كل كلامي يوم السبت صادق»، وفي السبت قال: «كلامي يوم الجمعة كاذب»، فيلزم من صدق كلٍّ كذبُه، فأراد المصنف إلى دفعه الذي تفرد به المحقق الدواني، وقال: (فَقَوْلُ[1] الْقَائِلِ: «كَلَامِي هَذَا كَاذِبٌ» لَيْسَ بِخَبَرٍ)، وإلا لكان له محكي عنه، وهو باطل؛ (لِأَنَّ الْحِكَايَةَ عَنْ نَفْسِهِ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ)؛ فإنهما من قبيل المتضايفين، بخلاف قولنا «كل خبر يحتمل الصدق والكذب»؛ لأن المحكي عنه فيها هو هذه مع أغيارها، من الأخبار الأخر، والحكاية نفسها وحدها، ولا استحالة في الاختلاف في الأحوال حال الاجتماع والانفراد، وكذا الحكاية عما هو حكاية عنها غير معقول، فقول القائل: «كلامي يوم السبت صادق» و«كلامي يوم الجمعة كاذب» ليسا بخبرين، فإذن انحل الإشكال بجميع تقاريره.

قال بعض الأجلة: إنه ليس بكلام تام؛ بناء على أن القضية غير مستقلة، ولا يمكن الحكم عليها. هذا، وإن تم فيما إذا أخذت شخصية، لكنه فاسد فيما إذا أخذت في صورة المحصورة؛ لأنه إذا لوحظت بوجه مستقل يصح عليه الحكم كما سبق، وإن بني على مذهب القدماء، فلا حكم في هذه

(١) في السلم «فيقول»، وهو خطأ، والصواب ما أثبته، وهو الموافق لما في بحر العلوم والملا حسن.

المركبات إلا على المفهومات المستقلة المجعولة مرآة لها، والله أعلم بالصواب.

(وَالْحَقُّ أَنَّهُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مَأْخُوذٌ فِي جَانِبِ الْمَوْضُوعِ، فَالنِّسْبَةُ مَلْحُوظَةٌ مُجْمَلًا[1]، فَهِيَ الْمَحْكِيُّ عَنْهَا، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلُّقُ الْإِيقَاعِ بِهَا مَلْحُوظَةٌ تَفْصِيلًا)؛ لاستدعاء الإيقاع ذلك، (فَهِيَ الْحِكَايَةُ)، فنختار صدق هذه القضية في التفصيل، وكذبه في الإجمال، ولا استحالة، أو نختار كذبها؛ بناء على أن المجمل لا يتصف بهما، (فَانْحَلَّ الْإِشْكَالُ بِجَمِيعِ تَقَارِيرِهِ).

وثبت له المحكي عنه المغاير، فاندفع جواب المحقق الدواني أيضا. قال في «الحاشية»: هذا كما أنه جواب عن السؤال رد لقول المحقق، وفيه نظر ظاهر؛ لأنه إن أراد التوجيه الأول كما يدل عليه قوله، من حيث تعلق الإيقاع، فيلزم أن يكون له محكي عنه، حتى يتصور الكذب، وينجر الكلام إليه، حتى يتسلسل. وإن أراد الثاني وإن كان مستبعدا عن العبارة، فمع أن الإجمال عنده متعلق التصديق، فكيف لا يتصف بالصدق والكذب، إن أراد بالإجمال الصورة الواحدانية المنحلة إلى التفصيل، أو الصور المتعددة الملحوظة بلحاظ واحد المنخرطين في سلك المفرد فغير مطابق للسؤال؛ إذ السؤال كان على تقدير كون الإشارة إلى المفصل، والتعبير عنه بمفرد، وإن أراد به الملحوظ بوجه مستقل فهو خبر وقضية، فلا بد من صدقه وكذبه في نفس الأمر، مع لزوم كون الشيء الواحد حكاية ومحكيا عنه، فإذن ظهر أن الحق ما أفاده المحقق الدواني.

(وَنَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُنَا: «كُلُّ حَمْدٍ لِلَّهِ تَعَالَى»؛ فَإِنَّهُ حَمْدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حَمْدٍ

---

(١) كذا في السلم وبحر العلوم، والذي في الملا حسن: «إجمالا».

للهِ، فَالْحِكَايَةُ نَفْسُهَا مَحْكِيٌّ عَنْهَا[1])، وقد عرفت جوابه، (فَتَأَمَّلْ ؛ فَإِنَّهُ جَذْرٌ أَصَمُّ)، أي شبهة لا تسمع الجواب، وقد سمعت المحقق الدواني أسمع الجواب، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَإِلَّا) قصد به الحكاية من الشيء (فَإِنْشَاءٌ)، وليس له محكي عنه؛ كما شهد به الوجدان، لا أن له المحكي عنه لكن لم يقصد الحكاية عنه، كما توهم البعض. (وَمِنْهُ: أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَتَمَنٍّ وَتَرَجٍّ وَاسْتِفْهَامٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ)، من الدعاء والالتماس والنداء والتنبيه.

الأمر: ما وضع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء، والنهي: ما وضع لطلب الكف على سبيل الاستعلاء، والتمني: ما وضع لتمني شيء على سبيل المحبة، أمكن أو لم يمكن، والترجي: ما وضع لطلب شيء ممكن على سبيل المحبة، والاستفهام: ما وضع لطلب الفهم، والدعاء والالتماس: ما دل على طلب شيء من الأعلى في ظنه، والمساوي كذلك، والنداء: ما وضع لطلب الإقبال، والتنبيه: إنشاء غير دال[2] على الطلب، والتفصيل في كتب المعاني. (وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ) السكوت عليه (فَنَاقِصٌ، [مِنْهُ] تَقْيِيدِيٌّ، [كَغُلَامِ زَيْدٍ][3]، وَامْتِزَاجِيٌّ)، كأحد عشر، (وَغَيْرُهُ)، كفي الدار.

(١) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «.... فالحكاية هو محكي عنها».

(٢) في الأصل: «دالة».

(٣) كل ما وضعته بين [ ] موجود في بحر العلوم، وليس في السلم.

(فَصْلٌ)

[فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ: تَصْوِيرِ مَفْهُومَاتِهَا وَتَقْسِيمِهَا[1]]

(الْمَفْهُومُ[2] إِنْ جَوَّزَ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ)، أي تكثر ذلك المفهوم باعتبار صدقه على الأفراد مواطاة تجويزا، (مِنْ حَيْثُ تَصَوُّرُهُ)، أي ذلك المفهوم مع قطع النظر عن أمر خاج (فَكُلِّيٌّ[3]، مُمْتَنِعُ [أَفْرَادُهُ]، كَالْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةِ)،

(١) انظر لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٢٣٥ ـ ٢٨٧، البصائر النصيرية للساوي: ٣٤، ٣٥، المطالع مع شرح القطب: ٣٣ ـ ٥٢، السعدية: ١٣٣، ١٣٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٤ ـ ٦، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ١٢٦ ـ ١٤٩.

(٢) قال اليزدي في شرح التهذيب (١٦): «المفهوم، أي ما حصل في العقل. واعلم: أن ما يستفاد من اللفظ باعتبار أنه فُهِم منه يسمى مفهوما، وباعتبار أنه قُصِد منه يسمى معنى ومقصودا، وباعتبار أن اللفظ دال عليه يسمى مدلولا». فهي إذن متحدة بالذات، مختلفة بالاعتبار، وعبرت بالمعاني في العنوان رعاية لمقابلة العنوان السابق (الألفاظ)، وعبر المصنف في القسمة بالمفهوم لأنها باعتبار حصوله في الذهن. راجع السعدية: ١٣٨، عبد الحكيم على الشمسية: ١/٢٣٣.

(٣) يرى بعض الباحثين أن تقسيم اللفظ إلى الكلي والجزئي تقسيم أرسطي بحت، وإن كان للإسلاميين فيه بعض تدخلات، لعل من أهمها اتصال الألف واللام بالاسم المفرد هل يجعله يفيد الاستغراق والعموم أم لا؟ اتفق الأصوليون على إثباته، بينما المناطقة يرون أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه، وعلة الاختلاف أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد ـ كالإنسان مثلا ـ موضوع بإزاء الموجودات الشخصية، فهو صورة منها، فهو إذن جزئي ما لم توجد صفة أو قرينة=

كاللاشيء وأمثاله، (أَوْ لَا) يمتنع، [إِمَّا مَعْدُومٌ]، كالعنقاء، ([أَوْ مَوْجُودٌ])[1] في شخص أو أكثر، (كَالْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ)، وقد يطلق الكلي على ما يمكن أفراده المتكثرة موجودة أو معدومة، وقد يطلق على ما يوجد فرد منه، مع إمكان الغير أو امتناعه، (وَإِلَّا) يُجَوِّزْ تكثُّرَه من حيث نفس تصوره (فَجُزْئِيٌّ). ظاهر هذا يدل على أن الكلي ملكة، والجزئي عدم، ونص السيد قدس سره على خلافه[2].

وتفصيل المقام: أن من المفهومات ما هو مشتمل على الهذية المانعة من الشركة، ومنها ما هو بخلافه، فالأول لا يدرك إلا بإحساس أو إدراك حضوري، والثانية لاتدرك إلا بالتعقل؛ لأن شأن العقل ذلك، ونحن لا ننكر

= ترتفع به إلى مقام العموم، وأما المناطقة فيقررون أن الإنسان مثال مجرد للإنسان الجزئي، أو هو مجموعة الصفات التي تطلق على الإنسان، فهو إذن كلي بذاته. راجع الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٣١/١، معيار العلم للإمام الغزالي: ٤١، البرهان للكلنبوي: ١٦، ١٧، مناهج البحث للنشار: ٤٨. هذا، وقال السهروردي في منطق التلويحات (٥): إن «الإضافة إلى الجزئي لا تمنع الكلية، كفرس زيد».

(١) كل ما وضعته بين [ ] موجود في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٢) نص على ذلك في حواشي المطالع، كما في عبد الحكيم على الشمسية (٢٣٩/١)، ثم قال عبد الحكيم: «وفيه إشكال؛ إذ اعتبار ما من شأنه في مفهوم الكلية لا فائدة فيه؛ لأنه إنما اعتبر في أعدام الملكات لإخراج الأعدام التي ليست من شأن محلها قابلية الملكة، وفيما نحن فيه ليس كذلك. وإرادة الإيجاب والسلب من العدم والملكة هنا كما يتوهم من عدم ذكر عما من شأنه في مفهوم الكلي تكلفٌ؛ لذكره مع التضايف المصطلح، وإن حمل على أن مفهوم الجزئي عدم، ومفهوم الكلي ملكة؛ لأن معنى يمنع فرض الاشتراك لا يمكن فرض الاشتراك، وعدم المنع إمكان فرضه، فلا بد من اعتبار قيد عما من شأنه في الجزئي؛ لإخراج الهويات الخارجية والمفهومات التصديقية عنه؛ فإنها لا تتصف بالجزئية مع امتناع فرض اشتراكها.

وجودها في الحواس؛ فإن حصول الصورة فيها، وإن كان شبحا كما يراه الشيخ في صور المبصرات مستلزم لحصول ماهيتها الكلية؛ فإن الشبح وإن كان مباينا للمعلوم، لكنه موافق لها في الماهية، فحصولها مستلزم لحصول الماهية، بل إنما ننكر إحساسها؛ لأن إدراك كل حاسة مقتصر على إدراك بعض المدركات.

ألا ترى أن المطعوم يحصل في الذائقة مع اللون والطعم، مع أنه لا يدرك إلا الثاني، وهذا من الفطريات عندهم، وهو أجدر بذلك، فلا يرد أن الكليات كما يحصل في العقل يحصل في الحواس، فالحكم بتعقل العقل دون الحواس تحكم، والأول يسمى جزئيا، والثاني كليا، والقوم لما رأوا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية لم يعتبروا الإدراك الحضوري فيهما، وقالوا: مناط الكلية والجزئية على نحو الإدراك، فما هو مدرك بالحواس جزئي، وما هو مدرك بالعقل كلي، فالجزئي الأمر المشتمل على الهذية، والكلي سلبه، لكن من شأنه الاشتمال على الهذية، فالجزئي ملكة والكلي عدم.

ولعلك تقول: هذا لا يصح على مذهب من يجعلهما من صفات المعلوم؛ فإن معلوم الإبصار غير حاصل في مجمع النور، إنما الحاصل شبحه، فاستمع أن الحق المطابق لرأي المشائين أن الشخص الموجود له هوية مميزة عن جميع الأغيار، ذهنية كانت أو عينية، وله عوارض مختصة لا توجد في الغير أصلا، وعوارض مختصة بالنظر إلى الأشخاص العينية الأخر من نوعه، فإذا جرد عن العوارض الأولى يبقى له هوية مميزة عن الأشخاص العينية الأخرى، وهذه الهوية تحصل في الحاسة ويعرضها العوارض الذهنية، فهي مشتركة بين الشخص الخارجي والحاصل في الحاسة، وموجودة في ضمن الشخص الخارجي بوجود أصلي، بل عينه، وفي ضمن الشخص الذهني بوجود ظلي، فتلك الهوية من

حيث إنها معروضة للعوارض الحسية علم، ومع قطع النظر عنها معلوم ومعروض للجزئية، والشخص الخارجي معلوم بالعرض.

ولما كان التعين الذهني المميز التام مغايرا للتعين الخارجي حكم بأن شخص الحسي شبح للخارجي قال النصير الطوسي: فالصور المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا، مشروطا بحضور المادة، والخيالية منتزعة انتزاعا أكثر، لكنه غير تام، والعقلية منتزعة انتزاعا تاما، هذا غاية التقرير من قبلهم، والعلم الحق عند علام الغيوب.

ثم لما كان من أقسام الجزئي ما لا يُجَوِّز العقلُ تكثُّره أصلا، كزيد مثلا، ومنها الفرد المنتشر وهو يطلق على معنيين: الأول ما كان معينا غير قابل للشركة في الواقع، إلا أن العقل اشتبه عليه، فيحكم عليه تارة بأنه هذا أم ذلك على البدل، والثاني ما يكون في الواقع قابلا للشركة على البدل، وكان يتوهم انتقاض تعريف الكلي منعا والجزئي جمعا أراد أن يشير إلى دفعه، وقال: (نَمَحْسُوسُ الطِّفْلِ فِي مَبْدَإِ الْوِلَادَةِ[1]) الذي هو فرد منتشر بالمعنى الثاني، (وَشَبَحِ ضَعِيفِ الْبَصَرِ، وَالصُّورَةِ الْخَيَالِيَّةِ مِنَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ) الذين هما فردان منتشران بالمعنى الأول (كُلُّهَا جُزْئِيَّاتٌ؛ لِأَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ عَلَى سَبِيلِ[2] الِاجْتِمَاعِ)، بأن يجوز العقل في وقت واحد أنه هذا وهذا.

(وَهُوَ الْمُرَادُ) في تعريف الكلي والجزئي، وقال بعض الشراح: لا أكاد أفقه واقعية الفرد المنتشر بالمعنى الثاني؛ لأن الانتشار لا يكون إلا بتقييد

---

(١) هذا ما استشكله المحقق الدواني، وأجاب عليه في شرح التهذيب (١٠/ب، ١١/أ)، وأجاب عليه مير زاهد بهذا الجواب نفسه، كما نقله العطار في حاشية الخبيصي: ١٢٩.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «نمط» بدل «سبيل».

الكلي، والتقيد إما كلي فلا يفيد الجزئية، أو جزئي غير قابل للاشتراك، فيكون المفيد أيضا كذلك، أو قابل له على البدل، وهو منتشر، وينجر الكلام في انتشاره، ولا يخفى فساده؛ لأن الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المعروض لشخص خاص يمتنع اشتراكه اجتماعا لا بدلا، كما أن الجزئي الغير المنتشر عبارة عنه، من حيث هو معروض الهذية المانعة عنه بالكلية، والتشخص أمر عدمي، والكلي غير مقيد به، ولو سلم أنه كلي مقيد فنقول: إنه مقيد بتشخص هو منتشر بنفسه، كما أن التشخص المانع من الشركة بالكلية متعين بنفسه عند من يراه أمرا موجودا.

نعم، يرد على الفرد المنتشر أن وجوده في جميع الأشخاص يوجب الشركة على الاجتماع، وعليها مدار الكلية، ووجوده في البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح، فإذن الحق أن لا وجود له في الأعيان، وإنما يلاحظ بواسطة الحاسة أمر لو وجد في الأعيان لكان عين واحد من الأفراد على البدل، فإن كان مقصودهم هذا فلا غبار عليه، وإلا فغير محصل.

(وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ[1]، وَهُوَ أَنَّ الصُّورَةَ الْخَارِجِيَّةَ لِزَيْدٍ، وَالصُّورَةَ الْحَاصِلَةَ مِنْهُ فِي أَذْهَانٍ طَائِفَةٍ)، أي في حواسهم (تَصَوَّرُوهَا كُلُّهَا مُتَصَادِقَةٌ)؛ إذ تلك الصور بعينها الصور الخارجية؛ (فَإِنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ حُصُولَ الْأَشْيَاءِ بِأَنْفُسِهَا فِي الذِّهْنِ)، جزئية كانت أو كلية، (لَا بِأَشْبَاحِهَا وَأَمْثَالِهَا، فَتِلْكَ الصُّورَةُ مُتَكَثِّرَةٌ[2]) على سبيل الاجتماع، فانتقض تعريف الكلي منعا، وتعريف الجزئي جمعا.

(١) ذكره السعد مع جوابه في السعدية: ١٣٩.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم والملا حسن: «فتلك الصورة تكثر».

ثمّ إنك تقول: إن مذاهب الحكماء في الإبصار ثلاثة: الأول بخروج الشعاع من البصر، وإليه مال الرياضيون، والثاني أنه إدراك حضوري، وحضور المبصر عند مقابلة الحاسة، كما في الإدراك، وإليه مال الإشراقية، وهو الأشبه، والثالث أنه بحصول الصور، وإليه مال المشاؤون، وقد صرح الشيخ في كتاب النفس من طبيعيات «الشفاء»: أن الصورة شبح للمبصر، فالإشكال لا يتوجه على مذاهب أصلاً، وكيف يجوز عاقل حصول شيء كبير في محل صغير.

نعم، بعض عبارات «شرح المواقف» توهم ذلك، فهي مؤولة أو مردودة.

فاعلم: أنك قد عرفت سابقا أن المعروض للجزئية هي الهوية الممتازة عن الأشخاص الأخر العينية المشتركة بين الصور الحسية وصاحبها، وليست تلك الهوية شبحا، بل نسبتها إلى الصور الحاصلة في الحواس نسبة الكلي إلى أشخاصه، لكن لمعروضيتها للعوارض المادية لا يمكن حصولها في العقل، بل في الحواس فقط، ولاشتمالها على هوية بها امتازت عن الهويات العينية الأخر لا يجوز العقل تكثره في الأشخاص الخارجية، وعلى هذا فالإشكال متوجه توجها ظاهرا.

قال الشيخ في «الإشارات»: الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته إذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود لغيره، وهو عند ما يكون محسوسا قد غشيه غواش غريبة من ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل أين ووضع وكيف ومقدار

بعينه، ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانية، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض، التي تلحق بسبب المادة التي خلق منها، لا تجرده عنها، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته، ولذا لا يتمثل في الحس إذا زال.

وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة تعلق بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة إياها، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا، اهـ.

وفي «الشفاء»: يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادي فهو أخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما، فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها، مع وقوع نسبة بينها وبين المادة، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، اهـ.

وما قيل: إن دلائل الوجود الذهني كالاستدلال بصدق قضايا موجبات موضوعاتها معدومة في الخارج لو تمت لدلت على حصول الجزئيات بأنفسها، فإن لم يكن إشكالا عليهم يوجب فساد ذلك الدليل؛ لشهادة البديهة على استحالة حصول الجبل المعين في مجمع النور، بل إنما يحصل بعد تجريد ما عن عوارض مانعة عن الحصول الذهني، وإن كان بعدُ مشتملا على هوية مانعة عن الشركة الخارجية، كما ذكرنا مشروحا.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن الحاصل في الحس عين الهوية الخارجية

(بينين)[1] كَوْنُ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ)، وهو الهوية المشتركة بين الشخص الخارجي والذهني (مَحْمُولًا)، لا كما زعم السيد قدس سره: أن الجزئي لا يحمل على شيء أصلا، ولعل مراده قدس سره أن الشخص[2] لا يحمل على مثله، سيجيء فانتظره[3]. (وَهُوَ)، أي كون الجزئي محمولا (الْحَقُّ.

وَلَا يُجَابُ)، كما أجاب السيد المحقق قدس سره (بِأَنَّ الْمُرَادَ) في تعريف الكلي (صِدْقُهَا)، أي صدق الصورة (عَلَى الْكَثِيرِينَ[4]) الذين، (هُوَ[5])، أي الكلي (ظِلٌّ لَهَا)، أي للكثيرين، (وَمُنْتَزَعٌ عَنْهَا)؛ فإن الكلي ينتزع عن الجزئيات، (وَاللَّازِمُ [هَهُنَا][6] أَنَّ لَهَا)، أي للصورة الخارجية، كزيد مثلا (ظِلًّا مُتَعَدِّدًا، لَا أَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٌ)، بل ظل واحد، (وَالْمَطْلُوبُ هُوَ الثَّانِي)، ولم يتحقق في مورد النقض، ([وَذَلِكَ][7] لِأَنَّ) الصورة الخارجية والصورة الذهنية متصادقة، و(التَّصَادُقَ يُصَحِّحُ الِانْتِزَاعَ)، أي انتزاع كل منهما عن الأخرى، (وَالظِّلِّيَّةَ)، أي ظلية كل منهما ([أَيْضًا][8]؛ فَإِنَّ) الموجب للانتزاع[9]

---

(١) كذا في بحر العلوم، وفي السلم: «يستبين» بدل «بينين».

(٢) في الأصل: «أن الشخص الممتاز امتيازا تاما...»، وفوق العبارة ما يدل على أن «الممتاز امتيازا تاما» زائد، فلم أثبته، وفي هامش الأصل: «المنحاز انحيازا تاما» مع الإشارة إلى أنه نسخة مختلفة، والله أعلم.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) كذا في بحر العلوم، وفي السلم «كثيرين» بدون الألف واللام، وسياق كلام الشارح يدل على أن الثابت عنده هو «الكثيرين»، حيث وصفه بـ«الذين».

(٥) كذا في بحر العلوم، وفي السلم «وهو»، ولا يخفى بعده في سياق الشرح.

(٦) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٧) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٨) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٩) كذا في الأصل، ولا يتمشى مع المتن، فلعل خللا وقع.

(الِاتِّحَادَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ).

قال بعض محققي شراح هذا الكتاب: إن التصادق لا يوجب الانتزاع، وليس مداره على الاتحاد مطلقا، وكيف يجوز العاقل أن الإنسان منتزع من الكاتب، بل المتأصل في الوجود يكون منتزعا منه، وغير المتأصل منتزعا.

وهذا سؤال حق على تقرير المصنف، قال البعض الآخر من الشراح: إن نسبة الصورة الخارجية إلى الصورة الخيالية كنسبة الإنسان إلى أشخاصه، فيكون ظلا منتزعا، كما أنه منتزع وظل. ولا يخفى ما فيه؛ فإن المتعين التام لا يمكن تعينه بتعين آخر، حتى يكون نسبتها إليها كنسبة الإنسان إلى أشخاصه، إلا أن يراد بالصورة الخارجية الصورة المجردة تجريدا ما، وهي الهوية التي يمكن وجودها في الحاسة، واكتنافها بالعوارض الخيالية، ووجودها في الخارج واكتنافها بالعوارض الخارجية، كما ذكرنا مشروحا.

وتحقيق المقام: أن للشيء وجودا خارج المشاعر، وهو يترتب عليه الآثار الخارجية، وهو أصل في الوجود، ووجود فيها لا يترتب عليها تلك الآثار، وهو ظل للأول، ولبعض الموجودات الظلية مناسبة بواحد شخصي، ولذلك يكون إدراكا له، وهو صورته الحسية، فهي ظل له، ولبعضها بالكثير، فهو ظل لها، وهو الصورة العقلية، والقسم الأول يسمى جزئيا والثاني كليا، فعلى هذا هما من صفات العلم.

هذا بحسب الجلي من النظر، ثم النظر الدقيق يحكم أن ظل الكثير حقيقة ليس إلا ما يبقى بعد حذف المشخصات الذهنية، موجودا في الذهن؛ إذ هو المنطبق على الكثير، والمنتزع منها المتحد معها، لكن لما لم يكن وجودها إلا في ضمن الشخص الذهني حكم بأنه ظل، فإذن الكلي عبارة عن

ذلك المفهوم، وقس عليه حال الجزئية، فصارت الكلية والجزئية من صفات المعلوم، وإلى هذا يشير «شرح التلويحات» أيضا، وهذا محمل صحيح لكلام السيد المحقق قدس سره الشريف.

(بَلِ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ) في تعريف الكلي (تَكَثُّرُ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ، فَالصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ بِاعْتِبَارِ الْأَذْهَانِ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ، بَلْ كُلُّهَا هُوِيَّةُ زَيْدٍ)؛ فإنها تصدق على كل واحد منها؛ بناء على التحقيق الذي أشير إليه: أنها لو وجدت في الخارج كانت عين زيد، وهو المراد بحصول الأشياء بأعيانها لا بأشباحها، كذا في «الحاشية».

لعل السر فيه أنك قد عرفت أن الصورة المأخوذة في الحواس ليس لها مناسبة إلا بواحد شخصي، ولها هوية بها يميزها العقلُ عن أغيارها، بخلاف الصورة المأخوذة في العقل، فيصدق على القبيلة الأولى أنها لو وجدت في الخارج كانت عين واحد معين، دون الثاني، وقد عرفت سابقا أن المحسوس لا يكون إلا ما هو مشتمل على الهذية المانعة عن الاشتراك، فهو جزئي لا يجوزه العقل مشتركا، بخلاف معلوم الصورة العقلية، فأتقن هذا، ولا تلتفت إلى القيل والقال.

(وَأَمَّا الْكُلِّيَّاتُ الْفَرْضِيَّةُ وَالْمَعْقُولَاتُ[1] الثَّانِيَةُ فَلِعَدَمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْهَذِيَّةِ لَا يَنْقَبِضُ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجْوِيزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ)؛ لما عرفت أن المانع هو العلم الإحساسي، وهو لا يتعلق إلا بما له هذية، (حَتَّى قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرْضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ كُلِّيَّاتٌ)؛ لأن العقل لا ينقبض بمجرد تصورها عن الصدق عليها، بل إذا لاحظ المنافاة بينها، أو أقام

(1) كذا في الملا حسن وبحر العلوم، والذي في السلم: «أو المعقولات».

البرهان. هذا ما تلقاه الجمهور من المحققين بالقبول، كالسيد المحقق قدس سره الشريف، والمحقق الدواني.

والأظهر أنها على ضربين: منها ما له أفراد ممكنة معدومة، ويصدق عليها بعد فرض الوجود، كالعنقاء وسائر المفاهيم الممكنة المعدومة، وكليتها بالنظر إليها، ومنها ما لا فرد له أصلا، كمفهوم ضروري الطرفين وسائر المحالات، وكليتها بالنسبة إلى الحقائق الموجودة والمعدومة معا، (هَذَا)، والله أعلم بالصواب.

(وَالْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ صِفَةُ الْمَعْلُومِ)، كما بينا سابقا، (وَقِيلَ صِفَةُ الْعِلْمِ). وتحقيق هذا القول: إن التشخص تابع لنحو الوجود عند أصحاب هذا القول، فالتشخص الذي يحصل لمفهوم في الذهن إنما يميزه عن الصور الذهنية الأخر، لا عن الأشخاص الخارجية، بخلاف التعين الخارجي؛ فإنه تابع للوجود الخارجي، فيميزه عن الأشخاص الخارجية الأخر، فالصورة العقلية المشخصة بالتشخص الذهني لا ينقبض العقل باعتبار نفس تصورها عن فرضها مشتركة في الأعيان، بمعنى أنها لو وجدت لكانت عين الأشخاص الخارجية من نوعه، بخلاف الصور الحسية والخيالية؛ لاشتمالها على هوية مانعة عن التكثر في الخارج.

فإن قلت: كما يجوز الشركة في الصور العقلية لم لا يجوز شركة الشخص الخارجي في الصور الحاصلة في الحاسة، فيجوز أن يحصل من غير تجريد في الذهن؟

قلت: لو سلم جواز الشركة بحسب نفس التصور، فلا يلزم منه إمكان الحصول في نفس الأمر؛ لعروض العوارض الخارجية المنافية للتشخص

الذهني، هذا غاية التقرير لكلامهم، فإليه يشير ما في «الحاشية»: ذلك مذهب الأوائل، وهو الحق بحسب دقيق النظر، وإن كان جلي النظر يحكم بالأول؛ فإن التشخص الذهني الذي عليه مدار الجزئية إنما هو بنحو الإدراك، وهو الإحساس لا التعقل، ولا يخفى أن الأشبه ما قد أسلفنا سابقا.

ثم قال هذا تأويل ما اشتهر من الحكماء، من نفي علم الواجب بالجزئيات على الوجه الجزئي، فافهم. وتفصيل المقام: إن المشائين لما رأوا علمه تعالى حصوليا، وقد كانوا يبالون عن حصول الجزئيات المتغيرة في المجرد قالوا: إنه ـ ﷻ عما يقوله الظالمون ـ يعلم الجزئيات على الوجه الكلي دون الجزئي، وشنع عليهم المليُّون بأن ذلك يبطل قولهم: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول؛ فإنه سبحانه جاعل لجميع الممكنات. وما قيل: إن العلم بالعلة إنما يستلزم العلم بالمعلول، إذا كان العلم بالعلة من جميع الجهات، والله ﷻ جاعل لجميع الممكنات في الجملة، لا من جميع الجهات فساقط؛ لأن الجزئي من حيث إنه جزئي معلول له سبحانه، فيجب أن يتعلق به العلم كذلك، وكذا ما قال بعض الشراح: إن العلم بالعلة من جميع الجهات يستلزم العلم بالمعلول، فإن أرادوا بعلمه بذاته علمه الحضوري فالحضور عنده إنما هو لذاته، لا من جميع جهاته، وإن أرادوا علمه الحصولي فظاهر أن علمه بذاته حضوري؛ لأنه تعالى إما عالم بذاته مع جميع جهاته، فلا بد من أن يعلم المعلومات كما هي أنفسها، أو لا، وهو تجويز الجهل، تعالى عنه علوا كبيرا، وبأن العلم بالوجه الكلي علم بالكلي حقيقة، ونسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يكون علما بالجزئي.

وما قال بعض الشارحين: إنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الوجه منحصرا

في شخص، وهو ممنوع فيما نحن فيه ساقط؛ إذ ما من كلي إلا وله أفراد، وإن كان الموجود منها واحدا، فالعلم به لا يكون علما بواحد من أفراده، بحيث يكون ممتازا عما عداه، وشنع الإمام حجة الإسلام[1] عليهم تشنيعا بليغا، وحكم بكفرهم لذلك، ولما فيه من إبطال صفتي السمع والبصر[2]، وتوجيه المحقق الدواني بأن المراد منهما العلم بالمسموعات والمبصرات، ولو على وجه كلي غير مسموع.

ثم لكلامهم توجيهات بحيث لا يتوجه إليهم التكفير بهذه المسألة، منها ما أشار إليه المصنف، وحاصله: أن العلم العقلي كلي، والإحساسي جزئي، ولما لم يكن له سبحانه حواس امتنع تعلق العلم بها إلا على الوجه الأول، ولا يلزم منه عدم كون الجزئيات المادية معلومة كما هي، بل هي منكشفة كما هي مانعة عن الشركة، وإن كان مبدأ انكشافها غير مانع بالنظر إلى نفسه، فالعلم كلي والمعلوم جزئي مشخص من حيث الشخصية، فلا يرد عليهم التكفير والمحاذير المذكورة، لكن يبقى التشنيع بإنكار صفتي السمع والبصر.

ومنها ما أشار إليه العارف السامي، الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره، من أنه سبحانه لما لم يكن زمانيا فيجب أن يكون صفاته أيضا كذلك،

---

(١) هو: الإمام الهمام، قدوة الأنام، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي [٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ]، الأشعري الشافعي، إمام الشريعة والطريقة، مجدد المائة الخامسة، له: الاقتصاد في الاعتقاد، المستصفى، إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المعيار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٦/١٩١ ـ ٣٨٩.

(٢) انظر ذلك في تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي: ٣٠٧ ـ ٣٠٩، والاقتصاد في الاعتقاد له: ٥١٦.

فالصور العلمية كلها بريئة عن الزمان، حاضرة عنده ﷻ، وهو يعلم أبدا زيدا المتولد في زمان كذا، الباقي إلى زمان كذا، وهذا النحو من العلم غير متغير، وإن كانت المعلومات متغيرة؛ لوقوعه في أفق التغير، وهذا معنى قولهم: إنه سبحانه يعلم الجزئيات على وجه كلي.

وحاصله على ما يظن هذا العبد: أن الكلي قد يطلق على المجرد من الزمان والمكان، كما يقال لعالم العقول كليات، وكما يسمي أفلاطون لمثله كليات، وهو المراد ههنا. ولا يرد أن قولهم: الجزئيات المادية لا تعلم كما هي إلا بالحواس ينافي ذلك؛ لأن المراد به علمها من حيث تتغير وتتبدل لا يكون إلا بالحواس. وهذا توجيه جيد، والله أعلم بمراد عباده.

(وَالْجُزْئِيُّ لَا يَكُونُ كَاسِبًا وَلَا مُكْتَسَبًا)؛ لأن الإحساس كاف في إدراكه. (وَقَدْ يُقَالُ [الْجُزْئِيُّ][1] لِكُلِّ مُنْدَرِجٍ تَحْتَ كُلِّيٍّ أَعَمَّ[2]، وَيَخْتَصُّ بِالْإِضَافِيِّ كَالْأَوَّلِ بِالْحَقِيقِيِّ[3]).

[مَبْحَثُ: النِّسَبُ بَيْنَ الْكُلِّيَّاتِ]

ولما لم يكن للمنطقي شغل بالجزئيات خص البحث بالكليات، وشرع فيه فقال: (الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا[4])، بأن ينعقد منهما موجبتان كليتان

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، ويوجد في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «آخر» بدل «أعم».

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «.. كما يختص الأول بالحقيقي».

(٤) أي من الجانبين، وإلا فإن التصادق الكلي من جانب واحد لا يكفي في التساوي، بل هو في العموم من وجه، فكان الأولى المصنف والشارح ذكر «من الجانبين» هنا، لا في عديله ـ التفارق ـ لأن التفارق الكلي لا يكون إلا من الجانبين، فلا ضرورة إلى ذكر=

مطلقتان عامتان؛ ليدخل النائم والمستيقظ (فَمُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا فَتَفَارَقَا)، أي افترقا بأن يصدق أحدهما بدون الآخر، (فَإِنْ كَانَ) الافتراق (كُلِّيًّا [مِنَ الْجَانِبَيْنِ][(1)])، بأن يصدق سالبتان كليتان دائمتان (فَمُتَبَايِنَانِ، وَإِنْ كَانَ) الافتراق (جُزْئِيًّا، فَإِمَّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ)، بأن يصدق موجبة جزئية مطلقة عامة وسالبتان جزئيتان دائمتان (فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ، أَوْ) كان الافتراق جزئيا (مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَقَطْ)، بأن يصدق موجبة كلية مطلقة عامة من جانب، وسالبة جزئية دائمة من الآخر (فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا).

وهذا الحصر منقوض بالكليات التي لا تصدق في نفس الأمر على موجود أو معدوم، كمفهوم ضروري الطرفين وشريك الباري، والمفهوم الذي وجوده وعدمه مستلزم للمحال. والجواب بتخصيص الْمَقْسِم بما له صدق على الأفراد في نفس الأمر، وقد يجاب بالإرادة من التصادق والتفارق الغير البين.

(اعْلَمْ: أَنَّ نَقِيضَ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ)، وهذا فاسد؛ لما سيحقق من أن نقيض الرفع مرفوعه، والصواب في العبارة ما قال السيد المحقق قدس سره: رفع كل شيء نقيضه[(2)]، (فَنَقِيضَا[(3)] الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا تَفَارَقَا [فِي الصِّدْقِ][(4)])، فيصدق أحدهما بدون الآخر، فيصدق مع عين الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فلا يصدق عين ذلك النقيض؛ لاستحالة اجتماع

= «من الجانبين» هناك. ويمكن الجواب عنه بأن مدار تقسيمه ليس على التصادق بل على التفارق. قارنه بما في شرح الدواني على التهذيب: ١١/ب، والخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ١٣٣، ١٣٤.

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، ويوجد في بحر العلوم متنا.

(٢) انظر حواشي السيد على شرح الشمسية: ٢/١٢٦، ١٢٧.

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «فنقيض» مفردا.

(٤) كذا في السلم، وبحر العلوم والملا حسن ليس فيهما «في الصدق».

النقيضين، (فَيَلْزَمُ صِدْقُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ، هَذَا خُلْفٌ).

وَهَهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ[1]، وَهُوَ: أَنَّ) الملازمة ممنوعة؛ لأن (نَقِيضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهُ، لَا صِدْقُ التَّفَارُقِ، وَرُبَّمَا يَكُونُ نَقِيضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مِمَّا لَا فَرْدَ لَهُ [أَصْلاً] فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَنَقَائِضِ الْمَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ [لِكُلِّ مَفْهُومٍ]، فَيَصْدُقُ الْأَوَّلُ، [أَيْ عَدَمُ التَّصَادُقِ]، دُونَ الثَّانِي، [أَيْ التَّفَارُقِ][2])؛ لأنه عدم صدق أحدهما مع صدق الآخر.

وقد يجاب بأن مرجع التساوي إلى عقدين غير بينين، فنقول: لو فرض صدق أحد نقيضي المتساويين على شيء، ولم يصدق النقيض الآخر يصدق عينه، إلى آخر الدليل. وفيه نظر؛ لجواز كون صدق أحد النقيضين على شيء محالا، فيجوز أن لا يصدق النقيض الآخر ولا عينه على ذلك التقدير؛ لجواز استلزام المحال محالا. وأيضا يجوز أن يصدق عين النقيض المفروض الصدق على شيء عليه معه، ولم يصدق الآخر عليه، بل عينه لذلك، فلا يلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر.

(وَمَا قِيلَ: إِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلَى شَيْءٍ لَا يَقْتَضِي وُجُودَهُ)؛ فإن صدقه لا يستلزم إلا صدق الموجبة السالبة المحمول، التي لا تستدعي وجود الموضوع، (وَحِينَئِذٍ رَفْعُ التَّصَادُقِ يَسْتَلْزِمُ التَّفَارُقَ، فَبَعْدَ تَسْلِيمِهِ)، فيه إشارة إلى ما سيجيء في تحقيق المحصورات، من أن الموجبة السالبة المحمول

---

(1) تعرض لبيانه السيد في حواشي الشمسية: ١/٣٠١ - ٣٠٣، الدواني في شرح التهذيب: ١١/ب، ١/١٢، العطار على الخبيصي: ١٣٨، ١٣٩.

(2) كل ما بين [ ] ليس في السلم، ويوجد في بحر العلوم متنا.



والمعدولة كلاهما سيان في استدعاء وجود الموضوع، (إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ أُخِذَتْ[1] تِلْكَ الْمَفْهُومَاتُ) المتساوية (وُجُودِيَّةً، كَالشَّيْءِ وَالْمُمْكِنِ)، حتى يكون نقيضاهما سلبيين، (وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ سَلْبِيَّةً، كَلَاشَرِيكِ الْبَارِي، وَلَا اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فَلَا مَسَاغَ لِذَلِكَ فِيهِ)؛ فإنهما رفعان، فنقيضاهما المرفوعان الوجوديان، على ما سيحقق المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ، فلا يرد ما قال بعض الشراح: إن نقيض كل شيء رفعه، فنقيضا المفهومين السلبيين أيضا رفعهما. (فَلَا جَوَابَ إِلَّا بِتَخْصِيصِ الدَّعْوَى بِغَيْرِ نَقَائِضِ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ [الشَّامِلَةِ].

هَذَا)، أي خذه وأتقنه، (وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ)، أي نقيض الأعم أخص، ونقيض الأخص أعم؛ (فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مَلْزُومٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ[2])، وإلا وجد الخاص بدون العام، فكلما صدق عليه رفع العام صدق عليه رفع الخاص، (وَ) أما الثاني فلأنه (لَا عَكْسَ)، أي ليس ارتفاع الخاص مستلزما لارتفاع العام؛ إذ قد يصدق العام في مباين الخاص؛ (تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْعُمُومِ.

وَشُكِّكَ[3] بِأَنَّ لَااجْتِمَاعَ النَّقِيضَيْنِ أَعَمُّ مِنَ الْإِنْسَانِ، مَعَ أَنَّ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنًا [كُلِّيًّا][4])، والأولى ليس عموما وخصوصا، (وَأَيْضًا)، إشارة إلى الشك الثاني ([أَنَّ] الْمُمْكِنَ الْعَامَّ أَعَمُّ[5] مِنَ الْمُمْكِنِ الْخَاصِّ)، فنقيضاهما

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم والملا حسن «إذا كانت» بدل «لو أخذت».

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «فإن ارتفاع العام يستلزم ارتفاع الخاص».

(٣) كذا في السلم وبحر العلوم، والذي في الملا حسن «وشك».

(٤) كذا في السلم، ولا يوجد في بحر العلوم والملا حسن: «كليا».

(٥) كذا في السلم وبحر العلوم، والذي في الملا حسن «عام» بدل «أعم».

بالعكس، (فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍّ لَامُمْكِنٌ[1] خَاصٌّ، وَكُلُّ لَامُمْكِنٍ خَاصٍّ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ)؛ لأن كل لاممكن خاص إما ضروري الوجود أو ضروري العدم، فكل لاممكن عام إما واجب أو ممتنع، (وَكِلَاهُمَا مُمْكِنٌ عَامٌّ، [فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٍّ مُمْكِنٌ عَامٌّ][2]، وَالْجَوَابُ بِمَا مَرَّ[3])، من تخصيص[4] الدعوى بغير نقائض المفهومات الشاملة.

لا يقال: لو لم يصدق «كل لاممكن عام لاممكن خاص» يصدق «بعض لاممكن عام ممكن خاص»، هذا خلف، فالشك بحاله؛ لأن اللاممكن العام لا يصدق على شيء؛ حتى يصدق عليه الممكن الخاص أو نقيضه؛ إذ صدق الوصف العنواني شرط في انعقاد القضية، وبهذا ينحل الشبهة بأن ضروري الطرفين ليس بموجود، فبعض ما ليس بموجود ضروري الطرفين. ثم نقول: كل ما ليس بموجود إما ممكن أو ممتنع، وكلاهما ليس بضروري الطرفين، فلا شيء مما ليس بموجود ضروري الطرفين، وهو متناقض للأول، وكذا انحل الشبهة بأن الذي وجوده وعدمه يستلزم المحال إما موجود أو معدوم، وعلى كلا التقديرين يلزم المحال.

(وَبَيْنَ نَقِيضَيْ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ)، أي [redacted]
كما بين نقيضي المتباينين تباين جزئي، كذلك بين نقيضي الأعم والأخص من وجه، (وَهُوَ التَّفَارُقُ)، أي تفارق كل واحد من الكليين عن الآخر

---

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا «ممكن» بدون حرف لا.

(٢) ما بين [ ] شرح في بحر العلوم، وهو متن في السلم.

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم والملا حسن «ما مر».

(٤) كذا في بحر العلوم «من تخصيص» شرحا، والذي في السلم: «من التخصيص» متنا.

(فِي الْجُمْلَةِ[1]) إما كليا أو جزئيا؛ (لِأَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ تَفَارُقًا، فَحَيْثُ[2] يَصْدُقُ عَيْنُ أَحَدِهِمَا)، الأظهر عين كل منهما، والحال أنه (يَصْدُقُ نَقِيضُ الْآخَرِ)، فيصدق كل من النقيضين مع عين الآخر، فلا يصدق مع نقيضه، (وَهُوَ)، أي التباين الجزئي (قَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ، كَاللَّاحَجَرِ وَاللَّاحَيَوَانِ)، فبينهما عموم من وجه، وبين نقيضيهما ـ وهما الحجر والإنسان ـ تباين كلي، (وَالْإِنْسَانِ وَاللَّانَاطِقِ)، بينهما تباين كلي، وكذا بين نقيضيهما، وهما اللاإنسان والناطق.

(وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضِمْنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهٍ، كَالْأَبْيَضِ وَالْإِنْسَانِ)، بينهما عموم من وجه، وكذا بين نقيضيهما: اللاأبيض واللاإنسان، (وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ)، بينهما تباين كلي، وبين نقيضيهما ـ هما اللاحجر واللاحيوان ـ عموم من وجه.

(وَهَهُنَا سُؤَالٌ وَجَوَابٌ عَلَى طِبْقِ مَا مَرَّ). قيل في تقريره[3]: بين الإنسان واللاشيء تباين كلي، وبين نقيضيهما ـ وهما اللاإنسان والشيء ـ عموم مطلق، والجواب بتخصيص الدعوى بنقائض المتباينين الذين لهما أفراد يصدقان عليهما، ولا يخفى أن السؤال لا يتأتى في نقيضي الأعم والأخص من وجه، ثم إن المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق، فلا بد أن يكون لهما أفراد، فاللاشيء إن لم يكن له أفراد فليس بينه وبين الإنسان تباين، وإن كان له أفراد فلا يصدق عليه الإنسان، وكذا الشيء، بل يصدق عليه اللاإنسان بدون الشيء، فبينهما تباين جزئي، والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) كذا في السلم وبحر العلوم، والملا حسن ليس فيه «وهو التفارق في الجملة».
(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «بحيث».
(٣) أي في السؤال.

[فَصْلٌ فِي الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسِ[1]]

(ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِمَّا عَيْنُ حَقِيقَةِ الْأَفْرَادِ[2])، [وَهُوَ النَّوْعُ][3]، (أَوْ دَاخِلٌ فِيهَا تَمَامُ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ[4])، وهو الجنس، (أَوْ لَا) يكون تمام مشترك، فإما أن لا يكون مشتركا أصلا بين حقيقتها وماهية أخرى، أو يكون بعض تمام مشترك، فإما مختص به، أو مشترك بينه وبين نوع آخر مباين له، ولا يكون تمام مشترك، فلا بد أن يكون بعض تمام مشترك آخر، وهو غير الأول؛ لوجوده في نوع مباين له، ولا يكون أعم من تمام المشترك الأول من وجه؛ لأن تمامي المشترك لا يكون بينهما عموم من وجه، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، بل أعم منه مطلقا.

ثم نقول: هذا الجزئي المشترك إما مختص بتمام المشترك الثاني، أو

---

(١) انظر لهذا الفصل: البصائر النصيرية للساوي: ٤٢ ـ ٤٨، منطق التلويحات للسهروردي: ٧ ـ ١٢، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٢٣٩ ـ ٢٨٦، السعدية: ١٣٨ ـ ١٦١، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ١٤٩ ـ ١٩٣.

(٢) فهذا الحصر عقلي؛ بدليل التردد بين الإثبات والنفي، صرح به المحققون، كالعطار والشرنوبي في حواشي شرح الخبيصي، وأفاده أيضا اليزدي في شرح التهذيب (١٩) ولا يرد الصنف فإنه راجع إلى العرض العام أو الخاصة، وقد أبعد الدسوقي حيث جعله استقرائيا؛ جريا على ظاهر عبارة الخبيصي، راجع العطار والدسوقي والشرنوبي على شرح الخبيصي: ١٤٩، ١٥٠.

(٣) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا، ولا أظنه متنا، بدليل أن «وهو الجنس» الآتي ليس متنا فيه، فكذا هذا.

(٤) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «ماهية أخرى» بدل «نوع آخر».

مشترك بينه وبين نوع مباين له، ولا يكون تمام مشترك بل بعضه، فههنا تمام مشترك ثالث يكون أعم منهما مطلقا، وهكذا، أولا يذهب السلسلة إلى غير النهاية، وينتهي إلى قيام[1] مشترك هو مختص به، فيميزه عن أغياره، فيميز حقيقة الأفراد في الجملة عن بعض الأغيار، فيكون جزء مميزا، فيكون فصلا. وللجدال فيه مجال، والأولى أن يقال: إن ما لا يكون تمام مشترك يكون أخص من الشيء والمفهوم ضرورةً، فيكون جزء مميزا في الجملة، وهو الفصل.

(وَيُقَالُ لَهَا)، أي للمذكورات الثلاث (ذَاتِيَّاتٌ، وَرُبَّمَا يُطْلَقُ الذَّاتِيُّ بِمَعْنَى الدَّاخِلِ)، وهو أخص.

(أَوْ خَارِجٌ) عنها (مُخْتَصٌّ بِحَقِيقَةٍ) الأفراد، وهو الخاصة، (أَوْ لَا) يكون مختصا، بل مشتركا بينها وبين نوع آخر، وهو العرض العام، (وَيُقَالُ لَهُمَا)، أي للخارج المختص والمشترك (عَرَضِيَّاتٌ. وَالْجُمْهُورُ) من القوم (عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ غَيْرُ الْعَرَضِيِّ وَغَيْرُ الْمَحَلِّ حَقِيقَةً)، وإنما له نسبة إلى المحل، بها يحمل عليه. (قَالَ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ [مِنَ الْمُحَقِّقِينَ][2])، وهو المحقق الدواني في «الحواشي القديمة للتجريد»، كذا في «الحاشية»: (طَبِيعَةُ الْعَرَضِ)، إذا أخذ (لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ)، أي لا بشرط المحل (عَرَضِيٌّ، وَ) إذا أخذ (بِشَرْطِ شَيْءٍ)، وهو المحل (الْمَحَلُّ)، أي وجوده بعينه وجود المحل، (وَ) إذا أخذ (بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ)، هو المحل (الْعَرَضُ الْمُقَابِلُ لِلْجَوْهَرِ.

وَلِذَا صَحَّ النَّسْوَةُ أَرْبَعٌ وَالْمَاءُ ذِرَاعٌ)، وتفصيل المقام: إن من الماهيات ما هي متأصلة في الوجود غير متزلزلة، ومنها ما هي مبهمة محتاجة إلى

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «تمام».

(٢) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم.

المحصل، متزلزلة بين أن يكون هذا أو غيره، فهي إذا أخذت بشرط شيء، أي بشرط التحصل بهذا المحصل، فهي عينه في الوجود، فإذا أخذت بشرط لا شيء، أي بشرط عدم التحصل، بل على أنها ماهية مستقلة مغايرة له، فهي بهذا الاعتبار مغايرة له في الوجود، غير محمولة عليه، وإذا أخذت لا بشرط شيء، أي التحصل وعدمه، فهي محمولة عليه؛ لوجود الاعتبارين.

ثم منها ما يقع في الوجود الواقعي، ليكمل في ذاتها بالتحصل، ويتحصل منها ومن المحصل ذات يطلب كمالاتها، فيقال لها ولمحصلها جنس وفصل، إذا أخذتا لا بشرط شيء، ومادة وصورة إذا أخذتا بشرط لا، ونوع إذا أخذ أحدهما بشرط الآخر.

ومنها: ما يقع في الوجود على أنها كمال للغير، وهي عرض إذا أخذت بشرط لا، وقد تكون موجودة في الخارج، كالسواد، وقد لا تكون، لكن للعقل أن يأخذها بشرط لا، وهي المبادئ الانتزاعية، وعرضٌ إذا أخذت لا بشرط شيء، ومحمول عليه، واستبعادات اتحاد الاثنين مطلقا غير لائق، بل إذا كانا متحصلين.

ثم اعلم: أن هذه الاعتبارات الثلث كما يجري في الجنس بالنسبة إلى الفصل، كذلك يجري في الفصل بالنسبة إلى الجنس، وفيهما بالنسبة إلى النوع، وفي النوع بالنسبة إلى الشخص، فالنوع إذا أخذ بشرط التشخص كان شخصا أو حصة أو فردا، وإن أخذ بشرط عدمه كان مباينا لهذا بهذا الاعتبار، لكنها بهذا الاعتبار لا وجود لها إلا في اللحاظ، وإن أخذ بشرط شيء كان محمولا عليه، وكما أنها تجري في الأعراض بالنسبة إلى المحال، كذلك تجري في المحال بالنسبة إلى الأعراض، فالمحال إذا أخذت بشرط شيء - وهو العرض - كان متحدا معه، وإن أخذ بشرط لا كان مغايرا له. ولهذه

المرتبة وجود إذا كان الأعراض أعراضا مفارقة، وأما إذا كانت لازمة فلا وجود لها إلا في اعتبار العقل.

وإذا أخذ لا بشرط شيء كان متحدا معه ومحمولا عليه. ثم الاتحاد لا يمكن إلا بين مبهم ومتحصل أو مبهمين؛ إذ الاتحاد من الجانبين.

وما أورد من المعارضات والاستبعادات فينكشف حالها في التركيب الاتحادي، إن شاء الله تعالى. فقد ظهر أن الماهية المتحدة مع أخرى إذا أخذت بشرط شيء كانت عين الأخرى، وإذا أخذت بشرط لا كانت غيرها، وإذا أخذت لا بشرط شيء كانت متزلزلة بين أن يكون عينها أو غيرها، فهي ذات جهتين: مغايرة لها ومتحدة معها؛ فإنها إذا اعتبرت بشرط شيء فهي متحدة، وإذا أخذت بشرط لا فهي مباينة في الوجود، فقد ظهر أن حقيقة الحمل المتعارف اتحاد المتغايرين بنحو، يعني إذا أخذ أحدهما بشرط لا في نحو آخر، يعني إذا أخذ أحدهما بشرط الآخر فالمحمول بالذات ما يكون مغايرا لموضوعه في نحو من الوجود، ومتحدا معه في نحو آخر منه، وبان أيضا أن الجزئي لا يحمل على آخر.

واعلم: أن عبارة المحقق الدواني هكذا: الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء فهو عرضي، وإذا أخذ بشرط شيء فهو الثوب الأبيض، وإذا أخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر، كما أن طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين، وفصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين. وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما يتخيل من أن الفرق بينهما بالذات، وهذا الكلام وإن دل على أن العرض والعرضي متحدان بالذات، لكن لا يدل على أن العرض والمحل متحدان بالذات، والذي يفهم منه أن الجنس والفصل

كما أنهما متحدان بالذات، فيحصل منهما النوع، ومتغايران أخرى فيصيران مادة وصورة، كذلك الثوب والأبيض قد يتحدان، فيحصل ثوب أبيض، وقد يتغايران فيصير الثوب محلا والأبيض بياضا قائما به وعرضا، وشرحنا كلام المصنف على هذا النمط، وما ينطق به ظاهره فاسد بالضرورة.

ثم هذا أيضا فاسد؛ لأنه يلزم أن يحصل من كل عرض مع موضوعه حقيقة متاحدة تأحدا طبيعيا، ويلزم أن يكون حمل العوارض على منوال حمل الأجناس والفصول، وكيف يظن بهذا المحقق ذي اليد الطولى في العلوم العقلية هذا الظن، بل الحق المتبع أن حقائق العرضيات مغايرة لحقائق المعروضات، لكن لها علاقة بها، ينسب وجود المعروضات إليها، فتصير منتزعة على أنها هي، فتارة يؤخذ بهذا الاعتبار، فيصير ثوبا أبيض، وقد يؤخذ بشرط عدمه، فهو العرض عند هذا المحقق، وغير محمول عليه، قد يكون موجودة في الأعيان، كالبياض ونحوه، وقد يكون اعتبارات عقلية، كالمبادئ الانتزاعية، فالعرضي مع العرض متحد بالذات، ومع المعروض متحد بالعرض، وهو محمو على العرض بالذات حملَ النوع على الشخص، والعرض فرد حقيقي له، وعلى المعروض بالعرض، وهو فرد له بالعرض، وكلام هذا المحقق لا يفيد أكثر من هذا.

(وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن العرض والعرضي متحدان بالذات، والمبادئ أعراض والمشتقات عرضيات (قَالَ [هَذَا][1]) المحقق: (الْمُشْتَقُّ لَا يَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ[2])، وإلا لكان مغايرا للعرض، وإنما يدل التزاما، (وَلَا عَلَى الْمَوْصُوفِ، لَا عَامًّا وَلَا خَاصًّا، بَلْ مَعْنَاهُ هُوَ الْقَدْرُ النَّاعِتُ وَحْدَهُ)، إذا أخذ لا

---

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «نسبة» بدون الألف واللام.

بشرط شيء كان مدلولا للمشتق، وإذا أخذ بشرط لا كان مدلولا للمبدأ، فليس معنى الأسود شيء له السواد، ولا ثوب له السواد، بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بـ«بسياه»، وإذا أخذ بشرط لا كان بعينه مدلول السواد، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ«بسياهي»، لكن لما كانت النسبة لازمة ظن أنها مدلول له.

(هَذَا)، أي اتحاد العرض والعرضي والمحل (هُوَ الْحَقُّ[1]، وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَالَ) الشيخ أبو علي (ابْنُ سِينَا) رئيس الصناعة: (وُجُودُ الْأَعْرَاضِ فِي أَنْفُسِهَا هُوَ وُجُودُهَا لِمَحَالِّهَا). الأظهر أن غرض الشيخ أن وجود الأعراض وجود رابطي، لا أن وجودها وجود المحل، فالتأييد ليس في محله.

قال في «الحاشية»: يرد عليه أنه يلزم أن يكون النقطة المشتركة بين الخطين موجودة بوجودين؛ فإن وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط، وقد عرفت معنى كلام الشيخ، فلا يرد عليه شيء، ثم قال: ويرد على الجمهور قيام عرض واحد بمحلين، وغاية التفصي عن الفريقين أن بطلان التالي ممنوع على تقدير التداخل، فالنقطة الواحدة إنما تعرض الخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى، وتلك الحيثية مصححة، وإن لم يعلم كيفية تصحيحه.

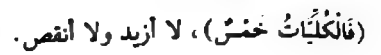
والحق في الجواب أن يقال: إن هناك نقطتين: أحدهما منتهى لخط، والآخر مبدأ لآخر، لكنهما تداخلا، ولا تتميزان عند الحس، وأما النقطة المفروضة في وسط خط واحد فلا وجود لها، فلا قيام، فليس هناك قيام عرض واحد بمحلين.

فإن قلت: فحينئذ يلزم انتزاع عرض واحد من محلين؟

قلت: ذلك باعتبارين، ولا مضايقة فيه، والله أعلم بالصواب.

---

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «التحقيق» في مكان «الحق».



(فَالْكُلِّيَاتُ خَمْسٌ)، لا أزيد ولا أنقص.

[الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ: الْجِنْسُ]

(الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ كُلِّيٌّ، مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ) موجودين أو معدومين، (مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ)، احترز به عن النوع وفصله وخاصته، (فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»)، احترز به عن البواقي، (فَإِنْ كَانَ) الجنس (جَوَابًا عَنْ الْمَاهِيَّةِ) التي هو جنس لها، (وَ) [عَنْ][(١)] (جَمِيعِ الْمُشَارِكَاتِ فَقَرِيبٌ)، كالحيوان، (وَإِلَّا) يكنْ جوابا عن الماهية وعن جميع المشاركات، بل عنها وعن بعضها فقط (فَبَعِيدٌ)، كالجسم.

(وَهٰهُنَا مَبَاحِثُ،

الْأَوَّلُ: أَنَّ «مَا هُوَ» سُؤَالٌ عَنْ تَمَامِ [الْمَاهِيَّةِ][(٢)] الْمُخْتَصَّةِ إِنِ اقْتُصِرَ فِيهِ عَلَى أَمْرٍ [وَاحِدٍ][(٣)]، فَيُجَابُ بِالنَّوْعِ)، إن كان ذلك الأمر جزئيا (أَوْ) يجاب ([بِـ]الْحَدِّ التَّامِّ)، إن كان كليا، (وَ) أن «ما هو» سؤال (عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ إِنْ جُمِعَ) في السؤال (بَيْنَ أُمُورٍ، فَيُجَابُ بِالنَّوْعِ، إِنْ كَانَتْ) تلك الأمور (مُتَّفِقَةَ الْحَقِيقَةِ، وَبِالْجِنْسِ إِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَتَهَا[(٤)].

---

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو متن في بحر العلوم، ولا أظنه متنا.

(٢) كذا في السلم، وما بين [ ] ليس موجودا في بحر العلوم. ثم المراد بالماهية هنا الماهية الكلية المعراة عن الوجود المتشخص، لا ما به الشيء هو هو، فلا يسأل بـ«ما هو» عما تشخصه ووجوده عين ذاته، كالواجب، فلا يرد أن الواجب إذا سئل عنه بـ«ما هو» فبم يجاب؟ إذ لا نوع. أفاده العلامة محمد عبد الحي اللكهنوي في هامش شرح اليزدي.

(٣) كذا في بحر العلوم، وما بين [ ] ليس في السلم.

(٤) في السلم: «مختلفها»، والصواب ما أثبته، وفي بحر العلوم: «مختلفة الحقيقة». وقد تعرض لهذا البيان المتعلق بالسؤال بـ«ما هو» الطوسي في شرح الإشارات (١/١٧٨، ١٧٩)، واليزدي في شرح التهذيب (٢٠).

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن الجنس جواب لـ«ما هو» وتمام مشترك (يَفْتَرِحُ)، أي يظهر (عَدَمُ إِمْكَانِ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَّةٍ وَاحِدَةٍ)، وإلا لم يكن أحدهما تمام مشترك.

وفيه نظر، أما أولا: فلأن من الجائز أن يكون كليان بينهما عموم من وجه، مجتمعين في ماهية واحدة، متفارقين في الماهيتين، ويكونان جنسين لهما، وكل منهما تمام مشترك بين تلك الماهية والأخرى التي توجد فيها.

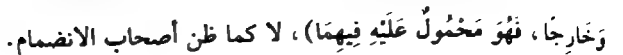
وأما ثانيا: فلأن كون «ما هو» سؤالا عن تمام الماهية المشتركة اصطلاح، فلا يبنى عليه القواعد العلمية، والمشهور في الاستدلال[1] أنه لو أمكن جنسان في مرتبة فإما أن يتقوم كل منهما بفصل، فيحصل من اجتماعه مع كل منهما ماهية، فصارا جنسين لماهيتين، أو يتقوم كل منهما بالآخر، فلا بد من تحصل كل منهما قبل تحصل الآخر؛ لأن الشيء متى لم يتحصل في نفسه لم يحصل غيره، وهو دور محال. ومن ههنا اتضح عدم إمكان جنسين بينهما عموم من وجه، فتأمل فيه؛ فإن فيه كلاما ظاهرا.

(الثَّانِي): اختلفوا في كيفية تركيب الماهية من الجنس والفصل، فقال بعضهم: إنه بانضمام الفصل إلى الجنس، وهما موجودان بوجودين، وهو سخيف؛ لأنهما من الأجزاء المحمولة. وقال بعضهم: لا تركيب أصلا حقيقة، إنما الموجود أنواع بسائط، فالأجناس والفصول منتزعة منها، كالعرضيات، إنما الفرق بالانتزاع أولا وبالذات وثانيا وبالعرض، ومختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين أنه باتحاد الجنس والفصل وصيرورتهما شيئا واحدا، واختاره المصنف وقال: (وُجُودُ الْجِنْسِ هُوَ) بعينه (وُجُودُ النَّوْعِ ذِهْنًا)[2]

(١) انظر لذلك مثلا لوامع الأسرار للقطب الرازي: ٦٢، تسديد القواعد للإصفهاني: ٤١٦/١.

(٢) في شرح بحر العلوم وضع «ذهنا» شرحا، والصواب أنه متن كما في السلم.





وَخَارِجًا، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ فِيهِمَا)، لا كما ظن أصحاب الانضمام.

(وَمَنْشَأُ ذَلِكَ أَنَّ الْجِنْسَ) ماهية متزلزلة، (لَيْسَ لَهُ تَحْصِيلٌ[1] قَبْلَ النَّوْعِ، وَإِنْ كَانَتْ قَبْلِيَّةً لَا بِالزَّمَانِ)، فلا بد من محصل يحصله، رافعا تزلزله، ومتحدا معه، فيصير نوعا محصلا، وقد عرفت تفصيله؛ (فَإِنَّ اللَّوْنَ - مَثَلًا - إِذَا أَخْطَرْنَاهُ بِالْبَالِ فَلاَ يَقْنَعُ بِتَحَصُّلِ[2] شَيْءٍ مُتَقَرِّرٍ بِالْفِعْلِ)؛ لتزلزله في الوجود بين أنه بعينه قابض البصر أو مفرقه، فكيف تقنع، (بَلْ يَطْلُبُ فِي مَعْنَى اللَّوْنِ زِيَادَةً[3])، بأن يصير اللون محصلا معها؛ (حَتَّى يَتَقَرَّرَ[4]) اللون [بِتَقَرُّرِهِ][5] ويرتفع تزلزله (بِالْفِعْلِ).

وبرهان تحقق هذه الماهيات أن العقل إذا لاحظها من حيث هي وجد نسبة التقرر واللاتقرر إليها متساوية، والجاعل جواد، فلا بد أن يفيض عليها الوجود، وإذ الوجود من غير الاتحاد ممتنع عليها، فلا جرم اتحدت مع الفصل، وهذا لا يسكت المناظر، بل لا يكاد يتم.

قال أنصار التركيب الانضمامي: إن اتحاد الاثنين باطل؛ لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين فهما متمايزان، فلا اتحاد، وإن كانا معدومين أو أحدهما موجود والآخر معدوم، فلا اتحاد أيضا، وأجيب أنهما موجودان بوجود واحد، فالامتياز ممنوع.

فإن قلت: الوجود يتعدد بتعدد المضاف إليه؟

---

(١) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم: «تحصل» بدل «تحصيل».

(٢) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «فلا يقع...».

(٣) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «بل يطلب في اللون زيادة معنى».

(٤) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «فيتقرر».

(٥) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في شرح بحر العلوم (٧٨) متنا.

قلت: الوجود عرض لهما، وهما صارا واحدا، ومن ههنا بطل مذهب بعض أصحاب التركيب الاتحادي: أن الوجود عرض للاثنين، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَأَمَّا طَبِيعَةُ النَّوْعِ فَلَيْسَ يَطْلُبُ فِيهَا تَحْصِيلَ مَعْنَاهَا)؛ لعدم تزلزلها في قوامها، (بَلْ [إِنَّمَا يَطْلُبُ][1] تَحْصِيلَ[2] الْإِشَارَةِ)؛ لإبهامها، ويتحصل باعتبار وجوده الخاص، من غير زيادة أمر، خارجا كان أو داخلا.

واعلم: أن في الجنس إبهامين: إبهام الحقيقة، وإبهام الهذية، وبالنظر إلى الإبهام الأول يحتاج إلى الفصل ويتحد معه ليتحصل نوعا متحصلا، وبالنظر إلى الإبهام الثاني لا يحتاج إلا إلى الفاعل المشخص.

وأما في النوع فإبهام الهذية فقط، فلهذا لا يحتاج إلى أمر مقوم إلا إلى الفاعل ليوجده وليشخصه، وسيجيء إن شاء الله تعالى تفصيل هذا المقام.

(الثَّالِثُ): اختلف أصحاب التركيب الاتحادي، فذهب جمع إلى أنه لا يجامع الخارجي، وهو مختار السيد المحقق، فما هو مؤلف من مادة وصورة يمتنع أن يكون له جنس وفصل، وجمع إلى أنه ملازم له، وهو مختار أكثر المتأخرين، واستدلوا تارة بأن جزء الشيء لا يختلف ذهنا وخارجا، وهذه شبهة نشأت من اشتراك الاسم، وتارة بأن الجنس والفصل لا بد لهما من مبدئين ينتزع منهما؛ لامتناع انتزاع الكثرة عن الواحد، وجوابه البسيط قد ينتزع منه الكثرة كالواجب.

وذهب جمع إلى أنه يجتمع من غير تلازم، إليه ذهب الشيخ؛ حيث

(١) ما بين [ ] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

(٢) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «تحصل».

صرح في إلهيات «الشفاء» في مواضع غير عديدة: أن الألوان بسائط خارجا، مركبات ذهنا من الأجناس والفصول، وبمثله قال في الهيولى.

وعلى هذين المذهبين لا بد من بيان الفرق بين المادة والصورة، وبين الجنس والفصل، فأراد المصنف أن يشير إليه فقال: (مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْجِنْسِ وَالْمَادَّةِ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْجِسْمِ - مَثَلًا - إِنَّهُ جِنْسٌ لِلْإِنْسَانِ، فَهُوَ مَحْمُولٌ [عَلَيْهِ][(١)]؛ لكونه من الأجزاء المحمولة، (وَأَنَّهُ مَادَّةٌ لَهُ، فَهُوَ مُسْتَحِيلُ الْحَمْلِ عَلَيْهِ)؛ لكونه جزء خارجيا؟

(فَنَقُولُ: الْجِسْمُ الْمَأْخُوذُ بِشَرْطِ عَدَمِ الزِّيَادَةِ)، بأن تكون داخلة ومتحدة معه (مَادَّةٌ) بالقياس إلى المركب، وجزء وعلة له، وإن كان نوعا بالقياس إلى ما تحته من الأفراد، (وَالْمَأْخُوذُ بِشَرْطِ الزِّيَادَةِ)، بأن يكون داخلة فيه متحدة معه (نَوْعٌ، وَالْمَأْخُوذُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ) من الزيادة وعدمها، (بَلْ كَيْفَ [مَا] كَانَ)، متحدا معها أو لا، (وَلَوْ) كان في نفس الأمر (مَعَ أَلْفِ مَعْنًى مُقَوِّمٍ دَاخِلٍ فِي جُمْلَةٍ تَحَصَّلَ مَعْنَاهُ)، متزلزلة بين أن يكون معنى آخر (جِنْسٌ، فَهُوَ مَجْهُولٌ بَعْدُ لَا يُدْرَى أَنَّهُ عَلَى أَيِّ صُورَةٍ)، من العناصر والأفلاك، (وَمَحْمُولٌ عَلَى كُلِّ مُجْتَمِعٍ مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ[(٢)] وَاحِدَةً كَانَتْ أَوْ أَلْفًا. [وَ] هَذَا) الحكم من كون شيء جنسا باعتبار ومادة باعتبار (عَامٌّ فِيمَا ذَاتُهُ [مِنَ][(٣)] مُرَكَّبَةٌ) في الخارج كالجسم، (وَ [فِيـ]ـمَا[(٤)] ذَاتُهُ بَسِيطَةٌ) فيه، كاللون، لكن يكون مادته عقلية على ما صرح به الشيخ الرئيس، لا كما ظن أصحاب التلازم، من أن

---

(١) ما بين [ ] ليس في شرح بحر العلوم (٧٩)، وهو في السلم.

(٢) في شرح بحر العلوم (٧٩): «من المادة والصورة»، والمثبت من السلم.

(٣) ما بين [ ] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

(٤) ما بين [ ] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

البسيط في الخارج بسيط عقلا، فمن فهم من هذه العبارة التلازم فقد غفل.

(لَكِنْ فِي الْمُرَكَّبِ تَحْصِيلُ مَعْنَى الْجِنْسِ [الْمُبْهَمِ][(١)] عَسِيرٌ دَقِيقٌ، وَفِي الْبَسِيطِ تَنْقِيحُ الْمَادَّةِ) ووجدانها (مُتَعَسِّرٌ وَمُشْكِلٌ [جِدًّا][(٢)])؛ فإن الجنس إنما يحصل في المركب بإبهام المتعين الذي هو المادة، والمادة إنما يحصل في البسيط بتعين المبهم الذي هو الجنس، (فَإِنَّ إِبْهَامَ[(٣)] الْمُتَعَيِّنِ وَتَعْيِينَ الْمُبْهَمِ أَمْرٌ عَظِيمٌ) عسير عند العقل.

(وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَصْلِ وَالصُّورَةِ). فهذا إن أخذ بشرط عدم الزيادة فيه، واتحادها معه صورة للمركب، وعلة وجزء له مستحيل الحمل عليه، وإن كان نوعا بالنظر إلى أفراده، كالصورة الجسمية، وإن أخذ بشرط الزيادة فهو نوع، وإن أخذ لا بشرط شيء فهو الفصل المحمول على الجنس، وعلى المجتمع من كل مادة وصورة.

(وَمِنْ هَهُنَا تَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ: [إِنَّ][(٤)] الْجِنْسَ مَأْخُوذٌ مِنَ الْمَادَّةِ، وَالْفَصْلَ [مَأْخُوذٌ][(٥)] مِنَ الصُّورَةِ). فقد ظهر بهذا أن الأجزاء الخارجية متحدة بالذات، مع الأجزاء الذهنية مغايرة لها بالاعتبار، فلا يرد ما قال ناصرو التفارق وجوبا لو كان لشيء واحد أجزاء عقلية وخارجية لزم تعدد الحقائق لشيء واحد، وأيضا يسقط ما في «شرح المواقف»، من لزوم تعدد الحدود لشيء واحد، هذا تلخيص ما في «الحاشية»، ثم ههنا أبحاث،

(١) ما بين [ ] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.
(٢) ما بين [ ] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.
(٣) في شرح بحر العلوم: «وإبهام...».
(٤) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم.
(٥) ما بين [ ] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

الأول: ما أورده وحيد العصر فريد الدهر أبونا وأستاذنا نظام الملة والدين أفاض الله تعالى عليه أنوار رحمته، وأسكنه في مقام خلته: أنهم قالوا هيولى العناصر مخالف لهيولى الأفلاك بالماهية، مع اتفاق صورها في الماهية، فهيولى العناصر إن أخذت لا بشرط يكون جنسا والصورة فصلا إن أخذت كذلك، فيلزم عموم الفصل من الجنس، وقد منعوا ذلك.

الثاني: أن الماهيات كما يختلف باختلاف الفصول كذلك يختلف باختلاف الأجناس، وجنس العناصر مخالف لجنس الأفلاك؛ لكونهما مأخوذين من مواد مختلفة الحقائق، فيلزم أن لا يكون الجسم حقيقة واحدة.

الثالث: قد صرح الشيخ أن جنس الإنسان مأخوذ من بدنه، وفصله من نفسه، وقد قالوا: النفس تبقى بعد خراب البدن، فيلزم بقاء الفصل بدون الجنس، فتأمل فيه.

الرابع: قال الشيخ: النفس الناطقة مركبة عقلا، بسيطة خارجا، وهي في مرتبة لا بشرط شيء فصل، فيلزم تركب الفصل، وهو خلاف ما تقرر عندهم، والإشكالان الأخيران إنما نشآ من القول باجتماع التركيبين في الإنسان، والأول من القول بالاجتماع في الجسم، فلو انكسر سقطت من البين، هذا، والله أعلم بالصواب.

(الرَّابِعُ: قَالُوا إِنَّ الْكُلِّيَّ جِنْسُ) الكليات (الْخَمْسَةِ، [فَـ]ـهُوَ أَعَمُّ وَأَخَصُّ مِنَ الْجِنْسِ مَعًا[1])؛ لكونه فردا له، فيلزم كون شيء واحد أعم وأخص.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ كُلِّيَّةَ الْجِنْسِ بِاعْتِبَارِ الذَّاتِ)، أي مصداق حمل الكلي نفس

(١) المتن هكذا في السلم، وفي شرح بحر العلوم وضع المتن هكذا: «(فهو أعم من الجنس وأخص منه) لكونه فردا له، فيلزم كون شيء واحد أعم وأخص (معا)».

ذات الجنس؛ لكونه ذاتيا له، (وَجِنْسِيَّةَ الْكُلِّيِّ بِاعْتِبَارِ الْعَرَضِ)، أي باعتبار عروض حصة منه له، (وَاعْتِبَارُ الذَّاتِ غَيْرُ اعْتِبَارِ الْعَرَضِ)، فالأعمية والأخصية باعتبارين، فلا خلف، (وَبِتَفَاوُتِ الِاعْتِبَارَاتِ[1] يَتَفَاوَتُ الْأَحْكَامُ، وَمِنْ هُنَا)، أي من أجل أن بتفاوت الاعتبارات يتفاوت الأحكام (تَبَيَّنَ جَوَابُ مَا قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّ فَرْدٌ لِنَفْسِهِ[2])، يصدق على نفسه وغيره من الكليات، والفرد مغاير لما هو فرد له، (فَهُوَ غَيْرُهُ)، فيكون مسلوبا عنه بالحمل الأولي، (وَ) الحال [أَنَّ][3] (سَلْبَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ).

وجه الدفع أن الكلي عينه باعتبار نفسه، وفرده باعتبار عروض مبدأ له، فلا محذور. (نَعَمْ، يَلْزَمُ كَوْنُ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ عَيْنًا لَهُ وَخَارِجًا عَنْهُ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ بِاعْتِبَارَيْنِ) كما عرفت (فَلَا مَحْذُورَ. وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ: لَوْلَا الِاعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ).

(الْخَامِسُ: قِيلَ): الجنس (إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فَهُوَ مُتَشَخِّصٌ)؛ لأن الوجود بدون التشخص غير معقول، (فَكَيْفَ مَقُولِيَّتُهُ عَلَى كَثِيرِينَ، وَإِلَّا) يكن موجودا (كَيْفَ يَكُونُ مُقَوِّمًا لِلْجُزْئِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ)؛ لأن مقوم الموجود موجود؟.

(وَحَلُّهُ): إن أريد في الشق الأول (أَنَّ «كُلُّ مَوْجُودٍ مَعْرُوضُ التَّشَخُّصِ»)، فذلك (مُسَلَّمٌ)، لكن لا نسلم عدم المقولية على كثيرين (وَذَلِكَ[4] دَلِيلُ التَّقْسِيمِ وَالِاشْتِرَاكِ)؛ فإنه إذا قطع النظر عن العارض بقي

(١) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «الاعتبار».

(٢) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «من نفسه».

(٣) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو متن في بحر العلوم، ولا أظنه متنا، بل لما ذكر «الحال» في الشرح احتاج إلى «أن»، فهو إذن تتمة الشرح.

(٤) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «بل ذلك».

المعروض مشتركا، وإن أريد أن التشخص عينه أو جزءه فممنوع، كيف (وَدُخُولُ التَّشَخُّصِ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ مَمْنُوعٌ)، بل هو أمر عدمي، ينتزع من الماهية المتشخصة بنفسها في مراتب الوجود.

[الْمَبْحَثُ الثَّانِي: النَّوْعُ]

الكلي (الثَّانِي: النَّوْعُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ)، المراد باللام الكلي (عَلَى) الكثيرة (الْمُتَّفِقَةِ بِالْحَقِيقَةِ[1]، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَكُلُّ حَقِيقَةٍ[2] بِالنِّسْبَةِ إِلَى حِصَصِهَا نَوْعٌ [حَقِيقِيٌّ][3])، إن كان المراد منه ما هو المشتهر بين المتأخرين من الكلي مع التقييد بأن يكون داخلا والقيد خارجا، فنوعية الحقيقة بالنسبة إليه غير ظاهر، كيف وحينئذ صار الحقيقة جزء لكونها عبارة عنها وعن غيرها الذي هو التقييد، وإن كان المراد الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل بالتقييد في اللحاظ، فالنوعية صحيحة قطعا، والله أعلم بالصواب.

(وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، قَوْلًا أَوَّلِيًّا)، خرج به الصنف[4]، (وَالْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ وَالثَّانِي

(١) في السلم: «المتفق الحقائق»، والمثبت من بحر العلوم: «المتفقة بالحقيقة»، ويُصَحِّحُهُ قولُه السابق «الكثيرة».

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «كلي» بدل «حقيقة»، والصواب ما في السلم نظرا الى إرجاع ضمير المؤنث فيما بعد.

(٣) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٤) كالمصري مثلا؛ «فإنه كلي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو، حتى إذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان، لكن قول الجنس على الصنف ليس بأوّليٍّ، بل بواسطة حمل النوع عليه». شرح القطب الرازي على الشمسية: ٣٢٢/١=

الْإِضَافِيُّ، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ)؛ لتصادقهما في الأنواع المركبة، وتفارق الأول من الثاني في الأنواع البسيطة، كالوجود، وتفارق الثاني من الأول في الأجناس المركبة، كالحيوان، هذا ما عليه المتأخرون.

(وَقِيلَ): بينهما عموم وخصوص (مُطْلَقًا)، هذا ما عليه القدماء. قال في

= ثم إضافة قيد «قولا أوليا» مما صنعه صاحب الشمسية (٣١٨/١)، وشارحه القطب (٣٢٢/١)، ولكن السيد في حواشيه قال: «هذا القيد ـ أي قيد «قولا أوليا» ـ وإن أخرج الصنف عن الحد أخرج النوع عنه أيضا بالقياس إلى الأجناس البعيدة، فيلزم أن لا يكون الإنسان نوعا للجسم النامي ولا للجسم ولا للجوهر، مع أنه يسمى نوع الأنواع؛ لكونه نوعا لكل واحد من الأنواع التي فوقه، وأيضا النوع لما كان مضايفا للجنس فإذا اعتبر في النوع القول الأولي فلا بد من اعتباره في الجنس أيضا، وإلا لم يكن مضايفا له، فيلزم أن لا تكون الأجناس البعيدة أجناسا للماهية التي هي بعيدة بالقياس إليها، فالأولى أن يُتْرَك قيد الأولية، ويُخْرَج الصنفُ بقيد آخر، ويقال: النوع الإضافي كلي مقول في جواب ما هو، يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو»، ووافقه الدواني في شرح التهذيب (١٥/أ). بينما قال الشارح في منهيته (٨٤) موجها لصنيع المصنف: «قوله (خرج به الصنف) هذا مبني على أنه أريد بالماهية الأمر المعقول، وخرج به الشخص؛ لأنه غير معقول، بل إنما يحصل علمه بالحواس، وأما الصنف فلكونه كليا أمر معقول، فيدخل في الماهية، فيخرج بقيد الأولية؛ فإن المحمول عليه بالذات النوع، والجنس محمول بالواسطة، واعترض على إخراج الشخص بأن الشخص أيضا قد يصير معقولا كالأشخاص المجردة، لكن هذا غير ضار؛ فإنه بعد تسليم أن المعقول منه شخص يخرج بقيد الأولية. وأما إن أريد بالماهية المقول في جواب ما هو فلا يدخل في الماهية الشخص والصنف، فلا حاجة إلى قيد زائد». وأما قوله أنه أريد بالماهية الأمر المعقول، أي الأمر الكلي، كما صرح به الدواني في شرح التهذيب (١٤/ب، ١٥/أ)، وتبعه اليزدي ـ حيث أهمل السعد في التهذيب قيد الأولية ـ فلأن «الماهية تدل التزاما على الكلية»، كما أفاده الدواني. لقد أجاد وأفاد وأوجز المحقق اليزدي في شرح التهذيب في هذا المقام، فراجعه إن شئت بتريث.

«الحاشية»: الأول هو الحق من وجه، يعني نظرا إلى مفهومها في بادئ الرأي، وأما النظر الدقيق فيقتضي الإطلاق؛ فإن كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية، والجنس والمادة متحدان بالذات، على ما عرفت. ولا يرد النفس الناطقة؛ لأنا لا نقول بتجردها من كل وجه، بل أمر بين بين، وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها.

ولا يرد العقول العشرة؛ فإنا لا نسلم كونها أنواعا محصلة، بل مراتب عقلية ومباد كلية، وإن كانت موجودة فتوسطها في آثار الفيض كتوسط الأجناس المتوسطة. وأما النقطة فعلى تقدير وجودها أنها بسيطة خارجا، وأما ذهنا فممنوع، كيف والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى، فتدبر، اهـ.

ولا يخفى ما فيه من الاختلال. **أما أولا**: فلأن مسبوقية كل حادث بالمادة لو سلمت فإنما يسلم في الحادث الزماني، كما هو رأيهم، لا مطلقا، كيف وهو خلاف ما هم عليه، ودعوى الضرورة[1] غير مسموعة.

وأما ثانيا: فلأن ذلك يؤدي إلى التسلسل المحال. وبيانه: أن المادة لا تكون واجبة بالذات، بل ممكنة، فيكون حادثة بالذات، ولا بد لها من مادة، وهي أيضا كذلك، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

وأما ثالثا: فلأن المادة المطلقة في تلك المسألة أعم من المادة المقومة؛ فإنهم قالوا فيها: إن كان الحادث صورة فالمادة الهيولى، وإن كان عرضا فالمادة الموضوع، وإن كان نفسا فالمادة البدن، فقوله: الجنس والمادة متحدان غير سديد.

وأما رابعا: فلأن جنسية الجسم للنفس يوجب تركبها في الخارج،

(١) «كما قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله «بالضرورة الوجدانية» (من بين سطور الأصل).

وكونها جسما في حد الذات لكون الكل جسما، ويلزم انعدامها بانعدام الجسم؛ ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء، وكل ذلك خلاف التحقيق، وخلاف ما تقرر في مدارك الحكماء، فقوله: ولا يرد النفس الناطقة إلخ ليس بشيء. نعم، لو قال ههنا كما قال في النقطة لكان له وجه، ويرد عليه ما يجيء فيه.

وأما خامسا: فلأن قوله: لا نسلم كونها أنواعا إلخ منع لمسألة عظيمة متقررة عندهم.

وأما سادسا: فلأن المنع المرموز في قوله: وأما النقطة فعلى تقدير وجودها منع لما هو متقرر في مدارك المشائين.

وأما سابعا: فلأن النقطة كانت مثالا للنوع البسيط في كلام القوم، فمنع بساطتها غير مضر؛ فإن لنا أن نبدل بالوجود. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(**وَهُوَ**)، أي النوع (**كَالْجِنْسِ، إِمَّا مُفْرَدٌ**)، بأن لا يكون فوقه وتحته نوع وجنس (**أَوْ مُرَتَّبٌ**)، وهو ضده، فيكون أنواع وأجناس مرتبة، (**وَأَخَصُّ الْكُلِّ السَّافِلُ**) نوعا كان أو جنسا، (**وَأَعَمُّ الْكُلِّ الْعَالِي**)، نوعا كان أو جنسا، (**وَالْأَعَمُّ**) من البعض (**أَوِ الْأَخَصُّ**) من البعض (**الْمُتَوَسِّطُ**)[1]، جنسا كان أو نوعا؛ (**لِأَنَّ**[2] **الْجِنْسِيَّةَ بِاعْتِبَارِ الْعُمُومِ**)؛ فإن الأعم المقول عليها وعلى حقيقة

---

(١) المتن هكذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «وَالْأَخَصُّ الْأَعَمُّ الْمُتَوَسِّطُ». ثم التعرض للمتوسطات بين الطرفين ليس مما يلزم المنطقي بيانه، بل إنما يجب عليه أن يعلم أن ههنا جنسا عاليا ونوعا سافلا وأشياء متوسطة هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها، وأن لكل واحد منها في مرتبته خواص. راجع الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ١/١٩٠.

(٢) في بحر العلوم: «ولأن»، والصواب ما أثبته من السلم.

أخرى يكون جنسا، (وَالنَّوْعِيَّةَ بِاعْتِبَارِ الْخُصُوصِ)؛ فإن الأخص المقول عليه وعلى غيره الجنس يكون نوعا.

(يُسَمَّى النَّوْعُ السَّافِلُ نَوْعَ الْأَنْوَاعِ، وَالْجِنْسُ الْعَالِي جِنْسَ الْأَجْنَاسِ)، ويسمى مقوما له أيضا، لفٌّ ونَشْرٌ غير مرتب.

[الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: الْفَصْلُ]

الكلي (الثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ)، أي كلي قيل وحمل (فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ»)، و«أي شيء» وإن كان طالبا لمطلق المميز بحسب اللغة، لكن الاصطلاح وقع على مميز لا يكون مقولا في جواب «ما هو»، فخرج الحد والجنس[1]، (وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ كَالْوُجُودِ لَا فَصْلَ لَهُ[2])، وإلا لكان الجزءان فصلين، فيكونان متحصلين، فلا يمكن الاتحاد بينهما، فتأمل فيه.

قال في «الحاشية»: الوجود لا جنس له، وإلا فإما أن يتصف بالوجود،

(١) هذا جواب القطب الرازي على إشكال الفخر الرازي القائل بأن تعريف الفصل ليس مانعا؛ لصدقه على الحد والجنس، وللطوسي جواب آخر عنه، يصفه الملا اليزدي في شرح التهذيب (٢٣) بأنه «أدق وأتقن»، حاصله: أن السؤال عن الفصل لا يكون إلا بعد العلم بأن للشيء جنسا؛ بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له، وإذا علم الشيء بالجنس يطلب ما يميزه عن المشاركات في ذلك الجنس، فلا يكون الجواب إلا الفصل، فكلمة «شيء» في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيء عن المشاركات في ذلك الجنس، وحينئذ يندفع الإشكال بحذافيره. كذا قال اليزدي، إلا أن بعض محشيه نظر في هذا الجواب أيضا، راجع شرح اليزيدي مع الهامش.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «لا فصل له كالوجود».

فيكون الكل صفة للجزء، لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه، بل يكون صفة لسائر الأجزاء، فلا يكون العارض بتمامه عارضا، أو بالعدم، فيلزم اجتماع النقيضين.

وأُورِدَ عليه أمور، منها ما في «الحواشي القديمة»: أنه إن أراد أنه يجب أن يكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينقض بالكثرة؛ فإنها عارضة للمجموع، مع أن الوحدة التي هي جزء لها ليست عارضة له بتمامه، بل لجزئه، وإن أراد أنه يجب أن يكون أجزاء العارض عارضة، أما للمعروض أو جزئه فلأحد أن يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه، وجزئه لجزئه وجزء جزئه لجزء جزئه، فتأمل؛ فإن فيه مجالا للتفكر.

ويمكن أن يجاب ـ بناء على التلازم ـ بأن الأجزاء العقلية يجب أن يحاذيه الأجزاء الخارجية، فلو كان الوجود مركبا فأجزاءه تكون موجودة مميزة، وإذ بطل غير المتناهي فلا بد من جزء واحد يعرض الوجود له، فإما بالكلية فيلزم عروض الشيء لنفسه أو بعضه، فلا يكون العارض بتمامه عارضا، وفي هذا الدليل دقائق.

والحق أنه إن أريد بساطة الوجود المصدري البديهي التصور فغنية عن البيان، وإن أريد بساطة الحقيقي فمشكل جدا، إلا إذا ثبت اشتراكه، فحينئذ يتم هذا الدليل، والله أعلم بالصواب.

وإذا ثبت أن ما لا جنس له لا فصل له، فكل ما له فصل له جنس، فكل فصل مميز عن المشاركات الجنسية، (فَإِنْ مَيَّزَ [الْمَاهِيَّةَ][1] عَنْ مُشَارِكٍ[2]

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «مشاركات».

الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ)، كالناطق للإنسان، (أَوْ) مميز عن مشاركات الجنس (الْبَعِيدِ فَبَعِيدٌ)، كالحساس للإنسان، وكل فصل بعيد لماهية فهو قريب لجنس من أجناسه، ([وَ] لَهُ[(١)] نِسْبَةٌ إِلَى النَّوْعِ بِالتَّقْوِيمِ) والدخول فيه، (فَيُسَمَّى مُقَوِّمًا، وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِي)، نوعا كان أو جنسا ([فَهُوَ][(٢)] مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ)؛ لأن جزء الجزء جزء، (وَلَا عَكْسَ [كُلِّيًّا][(٣)])، أي ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي؛ إذ ربما يكون مقسما له، (وَ[لَهُ][(٤)] نسبة (إِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيمِ) إلى النوعين، (فَيُسَمَّى مُقَسِّمًا، وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِي)؛ إذ مقسم الأخص مقسم الأعم، (وَلَا عَكْسَ.

قَالَ الْحُكَمَاءُ: الْجِنْسُ أَمْرٌ مُبْهَمٌ)، متزلزل بين أن يكون هذه الحقيقة أو تلك (لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِالْفَصْلِ)، ولهذا يتحد معه، (فَهُوَ عِلَّةٌ) تامة ([لَهُ][(٥)])، أي لتحصله، فلا يرد أنهما متحدان، فكيف العلية؟ وفيه ما فيه.

قال بعض الأجلة من المتأخرين: إنهما متغايران حال كونهما مادة وصورة، فالعلية صحيحة. هذا مع التوقف على التلازم لا يفيد إلا علية ناقصة، فلا يصح بعض التفريعات الآتية.

(فَلَا يَكُونُ فَصْلُ الْجِنْسِ جِنْسًا لِلْفَصْلِ[(٦)])، بأن يتركب ماهية من

---

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٢) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٣) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٤) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٥) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم. انظر هذا المبحث في شرح المواقف: ٦١/٣، ٦٢ وما بعدهما.

(٦) هذه مسائل أربعة فرعوها على القول بعلية الفصل للجنس. انظر شرح المواقف: ٧٧/٣،

جزئين بينهما عموم من وجه، فيكون كل منهما جنسا مشتركا فيها وفي ماهية أخرى، وفصلا مميزا لها بالنسبة إلى ماهية لا يوجد فيها، وإلا لزم الدور، وقد تقدم ما فيه.

قال بعض الأجلة: قد تقرر أن الجنس عرض عام للفصل، فإذا كان فصل الجنس جنسا للفصل يلزم أن يكون كل منهما عرضا عاما للآخر، وهو ظاهر الفساد، ولا يخفى ما فيه؛ فإن الكليين الذين بينهما عموم وخصوص من وجه كل منهما عرض عام للآخر، فلا فساد فيه، ولعل لكلامه وجها لست أحصله.

(وَلَا يَكُونُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ فَصْلَانِ قَرِيبَانِ[1])، وإلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد، وإن كان في إعطاء التحصل، وربما يقرر بأنه إن كفى كل منهما في تحصله نوعا، فيلزم الاستغناء عن الذاتي، وإلا فيكون مجموعهما فصلا واحدا، وهذا إنما يتم لو كان الفصل عبارة عن المميز التام، وإلا فلا يخفى ما فيه.

(وَلَا يُقَوِّمُ) الفصل (إِلَّا نَوْعًا وَاحِدًا[2])، إذا لم يكن اعتباريا، وإلا لكان الشيء علة لأمرين، وهما جنساه، (وَلَا يُقَارِنُ[3] إِلَّا جِنْسًا وَاحِدًا)، فيحصله

وانظر للخلاف بين المناطقة والأصوليين في فكرة العلية قبولا ورفضا وما يترتب عليه من الآثار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ على سامي النشار: ١٠٧ - ١٠٩، وهو بحث مهم جدا.

(١) انظر شرح المواقف: ٣/٧٨.

(٢) انظر شرح المواقف: ٣/٨٠.

(٣) أي الفصل القريب، وقال صاحب المواقف: (وكل ذلك) أي جميع ما ذكر من الفروع (ضعفه ظاهر)؛ لابتنائه على أن الفصل علة للجنس في الخارج. انظر شرح المواقف: ٣/٨١.

نوعا حقيقيا غير اعتباري لما مر.

(وَفَصْلُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ)، وإلا لكان المعلول أقوى من العلة، والعرض مبهم محتاج في تحصله إلى الغير، فكيف يكون مقوما، (خِلَافًا لِلْإِشْرَاقِيَّةِ).

اعلم: أنهم قالوا: الصور النوعية للجواهر أعراض، وقد تقدم أن الصور تكون فصولا، فيلزمهم القول بعرضية الفصل، ولذا نسب إليهم، وإلا فهم لم يصرحوا بذلك.

ثم اعلم: أن الحق مع الإشراقية؛ فإن مواد المركبات العنصرية غير محتاجة إلى صورها، كيف ومحال صورها ليست إلا العناصر الأربعة الباقية الصور الموجودة بدونها، والحال لا يكون جوهرا إلا إذا احتاج المحل إليه، ولم يقولوا بعلية الفصل للجنس؛ حتى يلزم كونها أضعف منه، بل قالوا للجزء الأخص فصلا، والأعم جنسا، سواء كان الأخص مقوما له أو مقوما منه.

والمشاؤون قالوا: إذا كان الأعم مقوما للأخص لا يلتئم منهما ماهية حقيقية، وذلك مما لا دليل عليه، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَهَهُنَا شَكٌّ [مَشْهُورٌ](1) مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: مَا أَوْرَدَهُ فِي «الشِّفَاءِ»، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ فَصْلٍ مَعْنىً مِنَ الْمَعَانِي، فَإِمَّا أَعَمُّ الْمَحْمُولَاتِ أَوْ تَحْتَهُ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ)، وإلا فلا يكون مميزا، وأيضا لا أعم من الشيء والموجود، فتعين الثاني، (فَهُوَ مُنْفَصِلٌ) ممتاز (عَنِ الْمُشَارِكَاتِ) في ذلك العام (بِفَصْلٍ) آخر؛ لأن الانفصال لا يكون إلا بما يكون مميزا، وهكذا الكلام فيه، (فَإِذَنْ لِكُلِّ فَصْلٍ فَصْلٌ، وَيَتَسَلْسَلُ)، فيلزم تركيب الماهية من أمور غير متناهية،

(1) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

والاستحالة على تقدير التلازم بين التركيبين ظاهر؛ لجريان البراهين، وأما على تقدير نفيه فلم يدل دليل عليها، وربما يستدل بأنه لو جاز تركيب ماهية من أمور غير متناهية لاستحال إدراكها، والتالي باطل، ولا يخفى ما فيه؛ فإنه إن أراد استحالة الإدراك بالكنه بجميع أجزائه تفصيلا، فبطلان التالي ممنوع، وإلا فالملازمة ممنوعة قطعا.

(وَحَلُّهُ: [أَنَّا][1] لَا نُسَلِّمُ انْفِصَالَ كُلِّ مَفْهُومٍ) عن المشاركات في الأعم (بِالْفَصْلِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعَامُّ مُقَوِّمًا لَهُ [وَذَا مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الْفَصْلَ بَسِيطٌ][2]).

فإن قلت: أليس الفصول مندرجة تحت مقولة من العشرة، والمقولة ذاتي لما تحته؟

قلت: ليس يجب كون كل مقولة ذاتية لجميع ما يصدق هي عليه، وإنما هي ذاتية لأنواع وأجناس مركبة تحته. نعم، يجب أن يكون الممكنات يصدق عليه شيء من المقولات، ولو صدقا عرضيا، والله أعلم بالصواب.

(وَالثَّانِي: مَا سَنَحَ لِي، وَهُوَ أَنَّ الْكُلِّيَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ[3] مِنْ أَفْرَادِهِ بِصِدْقٍ وَاحِدٍ). قال في «الحاشية»: ذكره المحقق الدواني في «الحاشية القديمة»، (فَمَجْمُوعُ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ حَيَوَانٌ، فَلَهُ فَصْلَانِ قَرِيبَانِ)، وهما الناطق والصاهل.

(لَا يُقَالُ): المقدمة الممهدة باطلة؛ إذ[4] (يَلْزَمُ صِدْقُ الْعِلَّةِ عَلَى

(١) ما بين [ ] ليس في بحر العلوم، وهو في السلم.
(٢) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.
(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «الكثير».
(٤) حرف «إذ» وضع في بحر العلوم متنا، والغالب على ظني أنها من كلام الشارح.

الْمَعْلُولِ الْمُرَكَّبِ؛ لِأَنَّهُ مَجْمُوعُ الْمَادِّيَّةِ وَالصُّورِيَّةِ[1])، ويصدق على كل منهما أنه علة، فيلزم الصدق على مجموعهما، (وَهُوَ مُحَالٌ؛ [وَذَلِكَ][2] لِأَنَّ الاسْتِحَالَةَ)، أي استحالة صدق العلة على المجموع (مَمْنُوعَةٌ؛ فَإِنَّهُ) [لَهُ][3] جهتان: جهة الوحدة، وبهذه الجهة معلول، فهو (مَعْلُولٌ وَاحِدٌ)، وجهة الكثرة، وبها علة، فهو (عِلَّةٌ كَثِيرَةٌ)[4]، فاختلفا اعتبارا.

ولما كان لمتوهم أن يتوهم أن كثرة العلة يستلزم كثرة المعلول قال: (وَكَثْرَةُ جِهَاتِ الْمَعْلُولِيَّةِ) الحادثة من كثرة العلة (لَا تَسْتَلْزِمُ كَثْرَةَ الْمَعْلُولِيَّةِ[5] حَقِيقَةً. لَا يُقَالُ): المقدمة الممهدة باطلة، وإلا (فَمَجْمُوعُ شَرِيكَيْ الْبَارِي شَرِيكُ الْبَارِي) بحكم المقدمة الممهدة، (فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُرَكَّبٌ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ)؛ لأن كل مركب محتاج، وكل محتاج ممكن، ([فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْكِنٌ])[6] العياذ بالله، (مَعَ أَنَّ كُلَّ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ).

أجاب الشارح المحقق بأن مناط الإمكان نفس التركيب، لا خصوص الجزئين، فيجوز أن يكون الخصوصية موجبة للامتناع، فالإمكان والامتناع من جهتين. قال بعض الشراح: يمكن دفعه بضابطة وضعها بعض أجلة المتأخرين: أن كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي فهو لازم للفرد، ثبوتا كان أو سلبا، وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة فهو للطبيعة؛ إذ لولاه لكان المسلوب ثابتا

---

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «المادة والصورة».

(٢) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٣) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو متن في بحر العلوم، ولا أظنه متنا.

(٤) في السلم «وعلة كثيرة» بالواو، والمثبت من بحر العلوم، وهو المناسب للشرح.

(٥) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «المعلول».

(٦) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

لها، فكان ثابتا للفرد، فيلزم اجتماع السلب والمسلوب في شيء واحد، اهـ.

فالإمكان لما كان لازما لسنخ التركيب يكون لخصوص الفرد أيضا ثابتا، فيلزم اجتماع الإمكان والامتناع في شيء واحد، والامتناع لما كان لخصوص التركيب كان لمطلقه أيضا ثابتا، فيلزم اجتماع الإمكان والامتناع، اهـ.

ولا يخفى أن هذا بناء على الفاسد؛ فإن أكثر لوازم الماهية ممتنعة الثبوت للفرد. ألا ترى أن الوجوب ثابت لطبيعة أحد النقيضين، دون أفراده، وكذلك أكثر السلوب للفرد مع امتناعها للطبيعة.

فإن قلت: من الضروري أن ما هو ثابت للفرد ثابت للطبيعة، كما سيأتي من المصنف، إن شاء الله تعالى، وإن لم يكن له عكس، والامتناع للفرد فيه، فيسري إلى الطبيعة، فيلزم اجتماعهما فيها؟

قلت: القدر الضروري والمسلم ثبوت الثابت للأفراد للطبيعة، ولو بالعرض، فلا مضايقة في اجتماعهما لثبوت الامتناع بالعرض، والإمكان بالذات، والله أعلم.

قوله: (لِأَنَّ) يتعلق بالنفي جواب (إِمْكَانَ كُلِّ مُرَكَّبٍ مَمْنُوعٌ)، بل المركب قسمان: مركب يكون تركيبه واقعيا، ومركب اعتبر العقل تركيبه اختراعيا، فالقسم الأول مفتقر في الوجود الواقعي إلى أجزائه، فيكون ممكنا، بخلاف الثاني؛ فإن ما لزم افتقاره في الوجود الفرضي اختراعا.

(فَإِنَّ افْتِقَارَ[1] الاِجْتِمَاعِ) إلى الأجزاء في اختراع العقل (عَلَى تَقْدِيرِ الْوُجُودِ الْفَرْضِيِّ لَا يَضُرُّ الاِمْتِنَاعَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ). وربما يقرر الجواب بأن

(١) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «وافتقاره».

احتياج الكل إلى الأجزاء ليس في الصدور عنها، بل في التألف الموجب للإمكان، هو الأول لا الثاني، فتأمل فيه. ومن حمل كلام المصنف عليه فقد بعُد.

(أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ بِالذَّاتِ)، وهو أحدهما، والمستلزم للمحال محال، (فَلَا يَكُونُ مُمْكِنًا، فَتَدَبَّرْ). واعلم: أنه قد اشتهر هذه المقدمة، واستدل عليها بأنه لو استلزم الممكن محالا بالذات لأمكن انفكاك الملزوم عن اللازم؛ لأن الممكن الملزوم غير آبٍ عن قبول الوجود لإمكانه، والمحال اللازم يأباه.

ويرد عليه ورودا ظاهرا أن الانفكاك إنما يلزم لو كان اللازم محالا بالنظر إلى الملزوم، وهو ممنوع، واستحالة الوجود بالذات لا ينافي الإمكان بالنظر إلى الغير، بل الوجوب بالنظر إليه، وأيضا لو كان الأمر كما هو المشهور، لما جاز كون كل ممكن معلولا للواجب، وإلا فعدمه الممكن يستلزم محالا بالذات، وهو عدم الواجب.

وأجيب تارة بأن عدم المعلول إنما يستلزم عدم علية الواجب، لا عدم ذاته، إلا بالعرض، ولا يخفى ما فيه؛ فإن جاعليته تعالى ضرورية له، وعدمها محال؛ لأن الواجب واجب مع جميع جهاته، على أن عدم معلوله تعالى يستلزم عدم العلية، وهو يستلزم عدم ذاته تعالى عنه؛ لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، وأيضا يستلزم عدم العلية عدم العلة، فهو مستلزم له، وإنكاره مكابرة وإنكار مسلم مبرهن، وتارة بأن عدم المعلول إنما يستلزم عدم العلة؛ لامتناعه بالواجب، أما بالنظر إلى ذاته فكلا، وإنما يحكم باستحالة المستلزم للمحال إن كان بالنظر إلى ذاته.

ولا يخفى أن عدم المعلول ملزوم لوصف المعلولية، وهي ملزوم جاعلية

عدم الواجب، وهي ملزومة لنفس العدم؛ لأن وصف الجاعلية ضروري لما هو جاعل، كما نص عليه الشيخ، فلزم أن يكون عدم المعلول الممكن ملزوما لعدم الواجب المحال.

فإن قلت: فعلى هذا لا يكون المحال لازما للمكن بالذات، بل بالعرض، ولا ضير فيه؟

قلت: لا، بل بالذات إنما الوسائط وسائط في الثبوت؛ على ما يشهد به الضرورة، وأيضا شيء من الوسائط محال بالذات، أو كلها ممكنات، وعلى كلا التقديرين استلزام الممكن المحال.

أما على الأول: فلأن الممكن يستلزم الوسائط المحالة، وأما على الثاني: فلأن الواسطة الممكنة استلزمت محالا، وبعضهم لصعب[1] هذا الإيراد خصصوا، وقالوا المستلزم للمحال إنما يصير محالا، إذا لم يكن بينهما تقدم وتأخر، كاستلزام عدم انقسام الجوهر المتحيز بالذات لانقسامه، وليس هذا تخصيصا كتخصيصات العلوم الأدبية؛ لأن الفحص يقتضي ذلك، كما لا يخفى، والله أعلم.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ وُجُودَ اثْنَيْنِ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ ثَالِثٍ، وَهُوَ الْمَجْمُوعُ، وَذَلِكَ وَاحِدٌ)، فلم يلزم وجود فصلين لشيء واحد. قال في «الحاشية»: وذلك لأن لكل افتقارا دون الأجزاء، ولو كان للأجزاء افتقار فهناك إمكان دون إمكان الأجزاء، فهناك وجود دون وجود الأجزاء.

اعلم: أن الحق في الحل أن يقال: إن أريد بقوله «الكلي كما يصدق على

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «الصعوبة».

واحد كذلك على الكثير» أنه يصدق على مجموع كثير مركب من أفراده معروض للهيئة داخلة أو عارضة له، فلا نسلم ذلك، كيف والأفراد من أجزائه الخارجية، ولا يلزم صدق ما يصدق عليها عليه، ولو سلم فلا نسلم صدقه صدقا ذاتيا، فلا نسلم أن مجموع الإنسان والفرس حيوان، أو لو سلم فلا نسلم كونه ذاتيا وجنسا، فلا يحتاج إلى فصل، ولو سلم فلا نسلم كون كل واحد من الناطق والصاهل فصلا له؛ لامتناع الحمل، ولزوم كون شيء واحد فصلا لنوعين المركب وأحد أجزائه، بل الفصل إنما يؤخذ من جزئه الصوري لو كان.

وإن أريد أنه يصدق على الكثير من حيث إنه كثير فالصدق مسلم، لكن لا بصدق واحد، بل بأصداق كثيرة، فليس مجموع الفرس والإنسان حيوانا واحدا، فلا يحتاج إلى الفصل، هذا، والله أعلم بالصواب. فتأمل فيه؛ فإنه يظهر منه عدم تمامية الحل المذكور[1] في المتن.

(لَا يُقَالُ: عَلَى هَذَا يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ اثْنَيْنِ تَحَقُّقُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ لِأَنَّهُ بِضَمِّ الثَّالِثِ يَتَحَقَّقُ الرَّابِعُ وَهَكَذَا[2])، يتحقق الخامس؛ (لِأَنَّا نَقُولُ: الرَّابِعُ [أَمْرٌ][3] اعْتِبَارِيٌّ؛ فَإِنَّهُ حَصَلَ بِاعْتِبَارِ شَيْءٍ وَاحِدٍ)، وهو كل واحد من الاثنين (مَرَّتَيْنِ): مرة بنفسه، ومرة في ضمن المجموع، وكل ما هو كذلك فهو اعتباري؛ إذ لو كان موجودا في الأعيان كان جزء المتكرر مقدما عليه مرة بمرتبة لكونه جزء له، ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزء، فيلزم أن يكون موجودا

---

(١) في الأصل: «المذكورة»، والصواب ما أثبته.

(٢) كذا في أصل السلم، والذي في بحر العلوم: «(لا يقال: هذا)، أي استلزام تحقق الاثنين تحقق الثالث (يلزم منه تحقق أمور غير متناهية؛ لأنه بضم الثالث يتحقق الرابع، وهكذا) يتحقق الخامس».

(٣) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

بوجودين، وهو محال.

فإن قلت: الهيولى جزء مكرر لجسم مركب؟

قلت: هو مكرر بوحدتها المبهمة، والله أعلم بالصواب.

وإذا تمهد هذا فنقول تلك الأمور اعتباريات، (**وَالتَّسَلْسُلُ فِي الِاعْتِبَارِيَّاتِ مُنْقَطِعٌ [بِانْقِطَاعِهِ]**[1])، أي بانقطاع الاعتبار، فلم يلزم تحقق أمور غير متناهية، (**فَافْهَمْ**)، وكن على بصيرة وتوكل على الله تعالى؛ فإنه أعلم بالصواب.

[الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ]

الكلي (**الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ، هُوَ**[2]): الكلي (**الْخَارِجُ**) عن حقيقة أفراده، (**الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، نَوْعِيَّةٍ**)، كالكاتب، (**أَوْ جِنْسِيَّةٍ**)، كالماشي، وقد يخص باسم الحقيقة، وقد يقال لما يحمل على ما تحت حقيقة، ولا يحمل على واحدة أخرى، ويسمى إضافية، وهي أعم من الحقيقية، كالماشي خاصة للإنسان بالنسبة إلى الشيء، (**وَهِيَ شَامِلَةٌ إِنْ عَمَّتِ الْأَفْرَادَ**) كلها، كالكاتب بالقوة للإنسان، (**وَإِلَّا**) يَعُمَّ (**فَغَيْرُ شَامِلَةٍ**)، كالكاتب بالفعل له. وربما يظن أن غير الشاملة خاصة للأخص حقيقة، والأعم بالعرض، وهذا لا يتم إلا إذا كان الأخص واسطة في عروضها للأعم، وهو ممنوع، كيف وقد قال الشيخ في «الشفاء»: الفصل عرض ذاتي للجنس، والله أعلم.

---

(١) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «وهي».

[الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ]

الكلي (الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ) الكلي (الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٍ)، كالماشي بالنسبة إلى الإنسان، (وَكُلٌّ مِنْهُمَا)، أي الخاصة والعرض العام، (إِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَعْرُوضِ فَلَازِمٌ، وَإِلَّا) امتنع (فَمُفَارِقٌ، يَزُولُ بِسُرْعَةٍ)، كحمرة الخجل، (أَوْ بُطْءٍ)، كالعشق[1]، (أَوْ لَا) يزول أصلا، كحركة الفلك. وهذا التقسيم في بادئ الرأي، وإلا فبناء على الأصول المبرهنة في الفلسفة المفارق لا يكون دائما؛ لأن المعتبر في مفهوم اللازم امتناع الانفكاك، مطلقا بالذات كان أو بالغير[2].

(ثُمَّ اللَّازِمُ إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ مُطْلَقًا)، سواء كانت في الخارج أو في الذهن (بِعِلَّةٍ[3]، أَوْ ضَرُورَةٍ) ذاتية (يُسَمَّى لَازِمَ الْمَاهِيَّةِ)، فالوجود المطلق والإمكان ونظائرهما داخلة فيه، وقد يقال لما يقتضيه الماهية حال اختلاطها بالوجود، فالمذكورات خارجة، (أَوْ) يمتنع انفكاكه (بِالنَّظَرِ إِلَىٰ أَحَدِ الْوُجُودَيْنِ، خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا، وَيُسَمَّى الثَّانِي)، أي لازم الوجود الذهني (مَعْقُولًا ثَانِيًا)، كالقياسية، وقد مر تفصيله، (وَالدَّوَامُ لَا يَخْلُو عَنْ لُزُومِ سَبَبِيٍّ)؛ فإنه إذا لم يجب لم يوجد، على ما تقرر في الفلسفة.

---

(١) مثل به الدواني في شرح التهذيب (١/١٨)، وسبقه إليه القطب في شرح المطالع (٥١)، ولكنه في شرح الشمسية (٢٨٢/١) مثل له بالشيب والشباب.

(٢) وللخبيصي في شرح التهذيب (١٩٢، ١٩٣) حل آخر لهذا الإشكال، يتمثل في أن المراد بالمفارقة هنا المفارقة بحسب الإمكان، سواء وقعت بالفعل أم لم تقع، فالدوام بحسب الواقع لا ينافي المفارقة بحسب الإمكان.

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «العلة».

(هَلْ لِمُطْلَقِ الْوُجُودِ دَخْلٌ ضَرُورِيٌّ فِي لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ؟)، فقال جمع: نعم؛ إذ الملزوم موجب، وما لم يوجد لم يوجب، (وَالْحَقُّ لَا) دخل له؛ (فَإِنَّ الضَّرُورَةَ لَا تُعَلَّلُ؛ حَتَّىٰ يَجِبَ وُجُودُ الْعِلَّةِ، أَوْ لَا)، واللزوم ضرورة، وفيه نظر؛ فإنه إن أراد الضرورة لا تعلل، سواء كانت ذاتية أو غيرية فذلك قطعا، وإن أراد الذاتية فقط، فكون اللزوم كذلك ممنوع، بل يجوز أن يكون لزوم اللوازم كلها للممكنات من الغير، وقد ذهب المحقق الدواني وأتباعه إلى أنها مجعولة بجعل الملزوم، وكذا ثبوت الشيء لنفسه.

قال صاحب «الأفق المبين»: النظر إلى الماهية غير ممكن الانسلاخ عن لحاظ ذاته وذاتياته، ولا يحتاج إلى جعل جاعل. واعترض عليه بأن ذلك إنما يوجب الذاتية وعدم اللحوق، لا الوجوب؛ حتى لا يحتاج إلى جعل جاعل أصلا، كيف أنها حوادث، فلا بد من محدث، وأيض ثبوتها في وقت دون وقت ترجيح من غير مرجح.

ثم ههنا إشكال، هو أن الماهية المعدومة يجوز سلبها عن نفسها، وسلب ذاتياتها ولوازمها عنها، والماهيات الممكنة الموجودة كلها جائزة العدم، فهي والذاتيات واللوازم جائزة السلب، ومتى كان السلب ممكنا كان الإيجاب ممكنا، فثبوت الذاتيات واللوازم يجب أن يكون مجعولا؛ لأن كل ممكن مجعول.

وأجاب هو بأن صدق السلب إنما يوجب فاقة الإيجاب إلى الجاعل، إذا كان صدقه من جهة انسلاخ محموله من موضوعه، وأما إذا كان من جهة عدم الموضوع في نفسه فلا، وصدقه فيما نحن فيه من الجهة الثانية.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن إمكان صدق السلب يوجب إمكان نقيضه الذي

هو الإيجاب، والإمكان محوج قطعا. هكذا وقع القيل والقال. وتحقيق المقام: أن مصداق ثبوت الذات لنفسها، أو ثبوت الذاتيات لنفسها نفس تقرر الماهية، من دون اعتبار أمر زائد للذات، فجعله بعينه جعل الذاتيات، فعلى رأي القائلين بالجعل البسيط جعل الذات بعينه جعل الثبوت بالذات، وعلى رأي القائلين بالجعل المؤلف ثبوت الذاتيات للذات، ونفسها لها مجعول بالعرض؛ فإن مصداقه تابع في المجعولية لمصداق الوجود، ولا يمكن أن يجعل بغير جعل الذات، والأصح التخلف بين الذات والذاتي.

وأما اللوازم فمنها ما هي مجعولة بجعل الذات، كالوجود والإمكان ونحوهما، ومنها ما هي مقتضى طبيعة الملزوم، فهي مجعولة بجعل مستأنف، لكن الجاعل نفس طبيعة الملزوم، ففي هذا القسم يجب أولا الوجود الملزوم، ثم يجب منه هذه اللوازم، هكذا ينبغي أن يفهم ثم إن الذاتيات واللوازم واجبة بالنظر إلى الذات، والملزوم بمعنى أنها إذا قيست إلى الذات أو الملزوم يمتنع امتناعا بالذات عدم المجامعة في الواقع، ودليل «الأفق المبين» لا يلزم منه من غير هذا الوجوب؛ فإن عدم انسلاخ لحاظ الذات عن لحاظها لا يوجب إلا وجوبها بالنظر إليها، وهذا الوجوب لا ينافيه الحدوث والمجعولية، فتأمل؛ فإنه دقيق.

(كَوُجُودِ الْوَاجِبِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ)، قال في «الحاشية»: اعلم: أن الحكماء قالوا: إن وجود الواجب عينه، وإلا لكان خارجا عارضا له؛ لامتناع التركيب، فيكون معلولا؛ إذ كل خارج معلول بالضرورة، فإما لنفسه، فيلزم تقدمه بالوجود عليه، فيكون قبل الوجود موجودا، وإما لغيره، فيكون الواجب محتاجا في وجوده إلى الغير، هذا خلف.

وفيما ذكرناه إشارة إلى الجواب بأن الوجود عرض لازم، وهو لا يعلل.

اعلم: أن الوجود يطلق ويراد به المعنى المصدري البديهي التصور، ويطلق ويراد به منشأ انتزاعه ومصداق حمله، ولا بد أن يكون موجودا، وإلا فيكون له منشأ أيضا، فهو المنشأ حقيقة، وقد يقال له الوجود الخاص.

قال الحكماء: إنه عين الواجب جل شأنه، وإلا لكان خارجا عارضا؛ لامتناع التركيب، وكل عارض محتاج إلى معروضه قطعا، فيكون ممكنا، فلا بد له من علة، فإن كان نفس الذات يلزم تقدمها بالوجود عليه، وإن كان غيره فيلزم احتياجه تعالى إلى الغير، هذا خلف، وعلى هذا لا يرد ما أورده المصنف.

وإن شئت قلت بعبارة أخرى: الواجب ذاته كاف في انتزاع الوجود الذي هو بديهي التصور، وإلا لكان في اتصافه بالوجود محتاجا إلى الغير، وهو محال، فيكون الوجود الخاص هو نفسه، وهذا أيضا لا غبار عليه.

قال الشيخ المقتول: هذه الحجة منقوضة بوجود الممكن؛ إذ لو كان زائدا لكان عارضا له منضما به، ولا بد للمنضم إليه وجود متقدم على المنضم، فيلزم كونه موجودا قبل وجوده.

والحل: أن الوجود عين في الخارج، زائد في العقل، فلا يحتاج إلى العلة. ولا يخفى أن هذا الحل غير متوجه؛ لأن الكلام في الوجود الخاص، ولا بد من أن يكون موجودا في الخارج؛ فإن كان عين الذات فلو حصلت في العقل كان أيضا عينها؛ إذ الشيء لا يختلف ذهنا وخارجا. نعم، الوجود المصدري زائد في العقل؛ لكونه اعتباريا عقليا. نعم، النقض بالممكن تام، بل الوجود فيه أيضا عين كما تقدم الإشارة إليه في أوائل الكتاب، فإن ظهر أن

الحكماء على الحق في القول بعينية الوجود في الواجب تعالى، وإن أخطؤوا في الممكن بالقول بالزيادة.

ثم أقام حجة أخرى من عند نفسه، هي: أن الوجود لو كان غير الواجب لكان له ماهية كلية ووجودٌ، وكل ماهية كلية لها أفراد سوى ما هي موجودة، وتلك الأفراد بالنظر إلى نفس ماهيتها إما ممتنعة، فيكون الأفراد الموجودة أيضا كذلك، وإما واجبة، فتكون موجودة، فيلزم وجود غير المتناهي[1]، وإما ممكنة، فيلزم أن يكون الموجود أيضا كذلك، وقد فرض واجبا، هذا خلف. وهذا إن تم لدل على عينية التعين أيضا، بل هو أولى، وقد تكلمنا عليه بوجهين من النظر في «العجالة النافعة».

(وَأَيْضًا)، إشارة إلى تقسيم آخر للازم (اللَّازِمُ إِمَّا بَيِّنٌ، وَهُوَ الَّذِي يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ[2]، وَقَدْ يُقَالُ) البين (عَلَى الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا)، أي تصور اللازم والملزوم مع تصور النسبة (الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ)، كالأعظمية للكل، (وَهُوَ) بالمعنى الثاني (أَعَمُّ مِنَ الْأَوَّلِ). قال المحقق الدواني[3]: العموم إنما يظهر إذا اعتبر في الأول ما اعتبر في الثاني، وهو كفاية تصورهما الجزمَ باللزوم، (أَوْ غَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ[4])، أي بخلاف البين بأحد المعنيين[5]، (فَالنِّسْبَةُ بِالْعَكْسِ)، الغير البين بالمعنى الثاني أخص منه

---

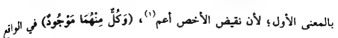
(١) في الأصل: «الغير المتناهي».

(٢) وهو المعتبر في الدلالة الالتزامية، راجع حواشي السيد على شرح الشمسية: ١/٢٧٩.

(٣) في شرح التهذيب: ١٧/ب.

(٤) واضح من هذا الصنيع أن المصنف لم يعتبر في غير البين الافتقار إلى الوسط، خلافا لصنيع البعض، والمسألة تحتاج إلى تفصيل أكثر تعرضنا له في هامش شرح الدواني على التهذيب، فانظره لزاما، وفي الهامش الآتي طرف من ذلك.

(٥) أي غير البين أيضا ينقسم انقسامين كالبين، فمقابل اللازم البين بالمعنى الأخص هو=



بالمعنى الأول؛ لأن نقيض الأخص أعم[1]، **(وَكُلٌّ مِنْهُمَا مَوْجُودٌ)** في الواقع

= اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم، كالكتابة بالقوة للإنسان، ومقابل اللازم بالمعنى الأعم هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم، كالحدوث للعالم؛ فإنه لا يكفي لجزم العقل باللزوم بين الحدوث والعالم مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إلى الوسط/الدليل الذي هو التغير، فالحدوث بالنسبة إلى العالم غير بين. ولكن هذا لا يعني أن اللازم الغير البين هو المحتاج دائما إلى الوسط للجزم باللزوم، وليس كذلك، بل لا يلزم من عدم افتقار اللزوم إلى وسط أن يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملزوم؛ لجواز توقفه على شيء آخر، من حدس أو تجربة أو حس أو غير ذلك. والحاصل: أن مدار كون اللازم غيرَ بينٍ عدمُ كفاية مجردِ تصورِ الطرفين والنسبة بينهما في جزم العقل باللزوم، فافهم؛ فإنه دقيق. راجع شرح القطب على الشمسية: ٢٧٨/١ مع حاشية السيد عليه، شرح الدواني على التهذيب: ١٧/ب، واليزدي عليه: ٢٥، العطار على الخبيصي: ١٩١.

(١) أما النسبة بَيْنَ البَيِّنِ بالمعنى الأخص والبَيِّنِ بالمعنى الأعم فواضح من تسميتهما؛ فإن كل بَيِّنٍ بالمعنى الأخص بَيِّنٌ بالمعنى الأعم، وليس كل بين بالمعنى الأعم بينا بالمعنى الأخص؛ لأن المعتبر في البين الأخص كفاية طرف واحد - وهو الملزوم - في الجزم باللزوم، وقد توفرَّ هذا في البين الأعم؛ حيث فيه تصور طرفين والنسبة بينهما، فمتى يكفي تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم، وليس كلَّما يكفي التصوران يكفي تصور واحد؛ على حد تعبير القطب في شرح الشمسية (٢٨١/١)، فإذا كان تصور طرف واحد كافيا في الجزم باللزوم فكيف لا يكون تصور طرفين ونسبة بينهما كافيا، وهذا واضح للمتأمل، فكل بين بالمعنى الأخص بين بالمعنى الأعم، وأما أن كل بين بالمعنى الأعم لا يلزم أن يكون بينا بالمعنى الأخص؛ لأن البين الأعم لا يقتضي كفايةَ تصورِ طرفٍ واحد - هو الملزوم - في الجزم باللزوم، بل يتحقق البين الأعم بمجرد تصور طرف واحد - فيصدق عليه أنه بين بالمعنى الأخص أيضا - كما يتحقق بتصور الطرفين والنسبة، فلا يصدق عليه أنه بين بالمعنى الأخص، بل هو بين بالمعنى الأعم فقط. إذا عرفت أن البين بالمعنى الثاني أعم من البين بالمعنى الأول، وإليه أشار الدواني بقوله «العموم إنما يظهر إذا اعتبر في الأول ما اعتبر في الثاني، وهو كفاية تصورهما الجزمَ باللزوم» عرفتَ النسبة بين نوعَيْ =

(بِالضَّرُورَةِ) الأولية، فلا يحتاج إلى تنبيه، فضلا عن دليل.

(وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّ اللُّزُومَ لَازِمٌ) للملزوم، (وَإِلَّا) فيمكن انفكاكه عنه، فيمكن انفكاك اللازم، وهذا (يَهْدِمُ[1] أَصْلَ الْمُلَازَمَةِ) التي بين اللازم والملزوم، وهكذا لزوم اللزوم، (فَيَتَسَلْسَلُ اللُّزُومَاتُ).

وَحَلُّهُ: أَنَّ اللُّزُومَ مِنَ الْمَعَانِي الِاعْتِبَارِيَّةِ الِانْتِزَاعِيَّةِ، الَّتِي لَيْسَ لَهَا تَحَقُّقٌ إِلَّا فِي الذِّهْنِ بَعْدَ اعْتِبَارِهِ، فَيَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الِاعْتِبَارِ)، فلا تسلسل، وكان لمتوهم أن يتوهم أن الاعتبارية يوجب الاختراع، فلم يكن واقعية، فأجاب بقوله: (نَعَمْ، مَنْشَؤُهَا وَمَنْبَعُهَا مُتَحَقِّقٌ[2])، والاختراعي ما لا يكون موجودا بنفسه ولا بمنشئه، (وَ [ذَلِكَ][3] هُوَ)، أي وجود المنشأ (الْحَافِظُ لِنَفْسِ الْأَمْرِيَّةِ لِلِانْتِزَاعِيَّاتِ[4])، مُتَنَاهِيَةً أَوْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، مُرَتَّبَةً أَوْ غَيْرَ مُرَتَّبَةٍ)؛ فإن معنى نفس الأمرية للانتزاعيات كون مناشيها في ذاتها من غير اعتبار المعتبر، بحيث يصح انتزاع تلك الانتزاعيات منها.

(فَقَوْلُهُمْ: التَّسَلْسُلُ فِيهَا)، أي في الانتزاعيات (لَيْسَ بِمُحَالٍ صَادِقٌ بِعَدَمِ الْمَوْضُوعِ)، لا بتحققه وعدم ثبوت المحمول، (فَتَدَبَّرْ).

= الغير البين؛ فهي أن الغير البين بالمعنى الأعم أخص من الغير البين بالمعنى الأخص، يعني أن كل غير بين بالمعنى الأعم غير بين بالمعنى الأخص، وليس كل غير بين بالمعنى الأخص غيرَ بين بالمعنى الأعم؛ «لأنه كلما لا يكفي التصوران في الجزم باللزوم لا يكفي تصور الملزوم وحده، ولا ينعكس»، على حد تعبير المصنف في السعدية (١٥٨)؛ لأن القاعدة أن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فلا حاجة للفطن إلى التطويل بذكر الأمثلة.

(١) في السلم: «ينهدم».

(٢) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «موجود» بدل «متحقق».

(٣) ما بين [ ] ليس في بحر العلوم، وهو في السلم.

(٤) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «الانتزاعيات».

(خاتمة)
لبحث الكلي

(مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ) الذي مر (يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوضُ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ[1])، أي الذي يعرضه ذلك المفهوم بعد حصوله في العقل (يُسَمَّى كُلِّيًّا طَبِيًّا، وَالْمَجْمُوعُ مِنَ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ يُسَمَّى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا، وكَذَا الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ)، بل الجزئي أيضا[2]، (مِنْهَا مَنْطِقِيٌّ وَطَبِعِيٌّ وَعَقْلِيٌّ)، فمفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه جنس طبيعي، والمجموع جنس عقلي، وهكذا.

(ثُمَّ الطَّبِعِيُّ لَهُ اعْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ: بِشَرْطِ لَا [شَيْءٍ][3])، أي بشرط عدم التعين وعدم سائر العوارض، (يُسَمَّى مُجَرَّدَةً، وَبِشَرْطِ شَيْءٍ)، هو التعين وغيره من العوارض (يُسَمَّى مَخْلُوطَةً، وَلَا بِشَرْطِ شَيْءٍ) من العوارض وعدمها، (يُسَمَّى مُطْلَقَةً، وَهِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ)، مع قطع النظر عن جميع العوارض واللواحق الخارجية (لَيْسَتْ) في ذاتها (مَوْجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةً وَلَا شَيْئًا مِنَ الْعَوَارِضِ[4])، من الوحدة والكثرة، وإن كان في نفس الأمر لا يخلو عن

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «ومعروضه».

(٢) إلا أنهم «لم يتعرضوا له لعدم تعلق الغرض به». العطار على الخبيصي: ١٩٧.

(٣) ما بين [ ] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٤) اختلف في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، ومن القائلين بوجوده فيه التاج السبكي في الإبهاج (٥٤١/٢) والإسنوي في نهاية السول (١٥٢/١)، وانظر أيضا: شرح التهذيب للدواني: ١/١٨، ب، والعطار على الخبيصي: ٢٠٣، ٢٠٤.

بعضها. والسر فيه أن في هذه المرتبة ذاتها وذاتياتها، ومصداق حمل شيء في هذه المرتبة هو نفس الذات، فلا يحمل في هذه المرتبة إلا الذات والذاتيات.

فإذا سئل عن هذه المرتبة بطرفي النقيض بأن يقال: الماهية في حد ذاتها موجودة مثلا، أو ليست في حد ذاتها موجودة بأن يقدم السلب على القيد، فالجواب السلب وإن أخر السلب عن القيد، ويقال: الماهية في ذاتها موجودة أو ليست بموجودة كان الجواب لا هذا ولا ذاك، بل لا جواب أصلا، إلا أن يؤخر في اللفظ ويقدم في المعنى.

والسر فيه أن السلب وارد في الصورة الأولى على المقيد، فيكون نقيضا للثبوت المقيد، فالسؤال عن أحد النقيضين، فإذا كذب الإيجاب صدق السلب بخلاف الثانية؛ لأن السلب فيها مقيد كالإيجاب، والمقيدان لا يتناقضان.

والحاصل: أن في تلك المرتبة ليس إلا الذات والذاتيات، فلا جرم كذب المقيدان؛ إذ حاصلهما أن الثبوت واقع له أو سلبه. وبالجملة: أن الإيجابات كلها كاذبة، عدولية كانت أو تحصيلية، والسلوب الواردة على الإيجابات المقيدة كلها صوادق.

وما قيل السلوب البسيطة الواردة في المراتب الوترية صوادق، وأما الواقعة في المراتب الشفعية كواذب؛ بناء على مساوقتها الإيجاب، فيرده ما يحققه المصنف من أن السلب لا تضاف إلى السلب.

(فَفِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ ارْتَفَعَ النَّقِيضَانِ)، هكذا وقع في عبارة غير واحد من المحققين. والحق أن نقيض الثبوت المقيد سلب المقيد، لا السلب المقيد، فالمرتفعان ـ وهما الثبوت والسلب المقيدان ـ ليسا نقيضين، وما هو نقيض الثبوت المقيد هو سلب المقيد ليس مرتفعا، كيف وارتفاع النقيضين محال في

كل مرتبة بالضرورة الأولية. ألا ترى أن الحكم بارتفاع الثبوت حكم بصدق الرفع الذي هو النقيض، والحكم بارتفاع السلب مساوق للحكم بصدق الإيجاب، فاجتمع النقيضان.

فقد ظهر أن عباراتهم مؤولة بأن ما يرى في بادئ الرأي نقيضين أو النقيضين التصوريين مرتفعان، والله أعلم بمراد عباده.

ولما كام لمتوهم أن يتوهم أن المطلقة والطبعي أمر واحد، فتقسيمه إليها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره قال: (وَالطَّبِعِيُّ أَعَمُّ بِاعْتِبَارٍ مِنَ الْمُطْلَقَةِ[1])، فإن الحيثية فيها قيد للماهية في اللحاظ في الطبيعي قيد للحاظ فهي صادقة على المطلقة، وعلى قسميها.

(فَلَا يَلْزَمُ تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ)، هذا والأظهر ما قال العلامة القوشجي[2]: إن هذا ليس تقسيما، بل اعتبارات لشيء؛ فإن الماهية قد يعتبر بشرط لا مجردة، وقد يعتبر مخلوطة وقد يعتبر مطلقة، هذا، والله أعلم بالصواب.

(اعْلَمْ: أَنَّ الْمَنْطِقِيَّ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ)، هذا هو المشتهر بين القوم، قال الإمام: الكلية عارضة للماهيات المشتركة، من حيث هي مع قطع النظر عن التشخص الذهني والخارجي، وشيد أركانه الخوانساري في «حواشيه على شرح الإشارات» بأن الصورة الذهنية متعينة غير قابلة للشركة أصلا، وكذا

(١) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «أعم من المطلقة باعتبار».

(٢) هو: العلامة المحقق علاء الدين علي بن محمد القوشجي، فقيه حنفي، فيلسوف فلكي رياضي، أصله من سمرقند، له الشرح الجديد على تجريد الطوسي، معروف جدا، وعليه كتب الدواني حواشيه الثلاثة، وكذا الملا صدر الشيرازي، وله أيضا حاشية على أوائل حواشي الكشاف للتفتازاني وغيرهما بالعربية والفارسية، توفي بالآستانة عام ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م. انظر كشف الظنون لحاجي خليفة: ٣٤٨/١، الأعلام للزركلي: ٩/٥.

الخارجية، بل المتصف بالاشتراك نفس الماهية، وهي كما أنها موجودة في الخارج موجودة في الذهن.

قال النصير الطوسي: الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو، فالإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما معا ليست هي التي في كل واحد، ولا هي التي فيهما معا؛ لأن الموجود في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها، بل جزء منها، فهي إنما يكون في العقل فقط، وهي الإنسانية الكلية من حيث كونها واحدة في ذهن زيد ـ مثلا ـ جزئية، ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد واحد من الناس كلية، ومعنى تعلقها أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة، ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص تحصل ذلك الشخص بعينه، وأي واحد من تلك الأشخاص يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها، فهذا معنى اشتراكها، فإذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل ههنا هي الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية، انتهى ملخصا.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن الإنسانية من حيث هي واحد نوعي، وموجود في الخارج البتة بعين وجود الأشخاص، ودلائل وجود الكلي الطبيعي دالة على ذلك أيضا، فذلك الواحد الذي في زيد تمامه في عمرو، وإنما التغاير بالتعين الذي هو زائد على حقيقتها، وليس الأمر كما ظن البعض: أنْ ليس في الخارج إلا الكثرة، وللعقل أن يأخذ أمرا واحدا مطابقا لها، بمعنى أن لو وجد في الأعيان لكان عين الأشخاص؛ فإنه إن أراد أن ذلك الشيء موجود في الأعيان، وشأنه أنه إنْ يكن موجودا في الأعيان يصير متعددا، وإن وجد في الذهن يصير واحدا لزم توارد الوحدة والكثرة على موضوع واحد، وكيف لا تحفظ وحدته النوعية، وإلا لزم أن يكون نوع واحد أنواعا متعددة في الأعيان.

وإن أراد أن ذلك الأمر ليس موجودا في الخارج، بل الموجود إنما هو الأشخاص، لكن للعقل أن يأخذ أمرا كليا واحدا ففيه نفي لوجود الطبائع عن الأعيان، وقد كان الكلام على تقدير وجودها، فإذن الموجود في العين أمر واحد بالعموم، متعينا بتعينات متعددة.

وما قيل[1]: إنه يلزم حينئذ أن يكون شيء واحد في وقت واحد في أمكنة متعددة غير سديد؛ فإن ذلك غير مستحيل، إنما المستحيل وجود واحد بالعدد، أي بالشخص في أمكنة، فقوله: «لأن الموجود حينئذ في أحدهما لا يكون نفسها» ليس بشيء؛ فقد ظهر أن الأمر الواحد بالوحدة النوعية المشترك بين الأشخاص موجود في العين كذلك، فقد ظهر أن الصورة التي ذكرها الإمام كلي البتة.

وربما يقال: الموجود في الخارج مشخص، فكيف يكون كليا، ولا يخفى ما فيه؛ فإن القدر المسلم أن كل موجود معروض التشخص، ولا يلزم منه عدم اشتراك الطبائع من حيث هي، فإذن الحق أن الكلية إن فسرت بالاشتراك بين الكثيرين فهي من عوارض نفس الماهية أينما وجدت اتصفت بها، لكنها لا تسري إلى الأفراد، فعلى هذا بطل قولهم: موضوع المنطق المعقولات الثانية، بل صار الموضوع هي واللوازم التي لا تسري إلى الأفراد، وبطل قولهم: الإنسان كلي قضية طبعية، بل صارت مهملة، وإن فسرت بالظلية للكثير فظاهر أنه من المعقولات الثانية، فإن حمل التفسير الأول على الثاني، كما ظهر من كلام شارح «التلويحات» والسيد قدس سره الشريف ثم كونه من المعقولات الثانية، وإلا فلا.

---

(١) من القائلين به السعد في شرح الشمسية: ١٦٨، ١٦٩.

(وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل كونه من المعقولات الثانية (لَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ). اعلم: أن عدم وجوده في الخارج ليس مبنيا على كونه معقولا ثانيا، بل على كونه انتزاعيا، وهو ظاهر[1]. (وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَنْطِقِيُّ مَوْجُودًا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلِيُّ مَوْجُودًا) أيضا، إن كان عبارة عن مجموعهما، كما هو الظاهر، وإن كان عبارة عن معروض المنطقي من حيث هو معروض ففيه نوع خفاء كما عرفت، هذا، والله أعلم بالصواب.

(بَقِيَ الطَّبِيعِيُّ، اخْتُلِفَ فِيهِ، فَمَذْهَبُ الْمُحَقِّقِينَ - وَمِنْهُمْ [الشَّيْخُ] الرَّئِيسُ - أَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ بِعَيْنِ وُجُودِ الْأَفْرَادِ). اعلم: أن مثبتي الكلي الطبعي في الأعيان اختلفوا، فمنهم من قال: إن التشخص أمر موجود منضم إلى الماهية، ومنهم من قال: إن التشخص متحد معها اتحاد الجنس بالفصل، وإليه ذهب صاحب «المواقف».

ولما كان الأول باطلا بأدنى تأمل، وإلا يلزم تقدم الماهية المعينة على تعينها ضرورةَ وجوب تقدم المحل المشخص على الحال في الاتصاف الانضمامي لم يلتفت إلى الأول، وأشار إلى الثاني بقوله: (فَالْوُجُودُ وَاحِدٌ [بِالذَّاتِ]، وَالْمَوْجُودُ اثْنَانِ): الماهية والتعين، (وَهُوَ)، أي الوجود (عَارِضٌ

---

(١) قال الملا اليزدي في شرح التهذيب (٢٦): «لا ينبغي أن يُشَك في أن الكلي المنطقي غير موجود في الخارج؛ فإن الكلية إنما تعرض للمفهومات في العقل، ولذا كانت من المعقولات الثانية، وكذا في أن العقلي غير موجود فيه؛ فإن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل»، فهو موافق لما قاله المصنف، إلا أنه يختلف عنه في التعليل، كبحر العلوم في الشرح. والحق أنه قد اختلف في وجود المنطقي والعقلي في الخارج أيضا، «فمن قال بوجود الإضافات قال بوجود المنطقي، ولزمه القول بوجود العقلي؛ لكونه مركبا من مجرد المنطقي والطبيعي الموجودين، ومن منعه منع وجود المنطقي، ولزمه عدم العقلي؛ ضرورة عدم أحد جزئيه». السعدية: ١٦٩.

لَهُمَا)، أي الاثنين الموجودين (مِنْ حَيْثُ الْوَحْدَةُ)، أي من حيث صارا واحدا، كما يقول أصحاب التركيب الاتحادي في الجنس والفصل، وهذا بالحقيقة إنكار للأنواع مطلقا.

ورد بأنه يلزم على ذلك التقدير أن لا يعلم ماهيات الأشخاص بالكنه؛ إذ التعين لا يحصل في العقل. وأجيب بالتزام ذلك، وإنما يعلم بالكنه أجزاؤها الكليات فقط. ولا يخفى عليك أن ذلك يبطل اتحاد العلم والمعلوم مطلقا؛ فإن الحاصل في الذهن متعين البتة، فيكون الصورة التي هي العلم مركبة من المعلوم والتعين الذهني، فتأمل فيه، ولو ثبت تلازم التركيبين سهل الأمر جدا.

ثم الحق أن هذا الرأي باطل بالضرورة الوجدانية؛ فإنا إذا نرجع إلى وجداننا وننظر إلى الأشخاص المتعددة ونجردها عن العوارض لا يبقى في لحاظنا إلا الماهية الكلية، ولا نحتاج في ذلك إلى تحليل شيء واحد إلى أمرين، أحدهما ماهية والآخر شخص، والمنكر مكابر.

ومنهم محققون ذهبوا إلى أن التعين المغاير للماهية ليس موجودا، بل اعتباريا والمشخص هو الجاعل، ويمتاز الأشخاص كل منهما عن الآخر باختلاف الجعول، فيتعلق نحو من الجعل ينتزع منها عوارض ليس في غيرها، فيصير هذا الشخص دون غيره، وهذا بالحقيقة يرجع إلى أن الماهية تشخص بنفسها في أنحاء الوجودات، وإلى هذا أشار بقوله: (وَمَنْ ذَهَبَ مِنْهُمْ إِلَى عَدَمِيَّةِ التَّعَيُّنِ قَالَ بِمَحْسُوسِيَّتِهِ أَيْضًا فِي الْجُمْلَةِ)، أي ما كان أفراده محسوسة بالذات، كالضوء واللون كان محسوسا حقيقة؛ فإن المعدوم لا يكون محسوسا بالضرورة، وغير الطبيعة لا وجود له، وما كان أفراده محسوسة بالعرض، كالجسم وسائر الأعراض كان هو أيضا كذلك، كذا في «الحاشية».

ولا يخفى أن هذا البيان لا يفي إلا بمحسوسية الشخص، أي الكلي من

حيث هو معروض التشخص، لا بمحسوسية الماهية من حيث هي هي، وكذا ما قيل الحس إما وارد على التشخص، فليس هذا بمحسوسية الشخص في شيء؛ لزيادة التشخص على الكلي، وإما وارد على الشخص، فليس إلا الطبيعة واقتران العارض ولحوق التشخص لا ينفي مرتبة الطبيعة، ورتبة الكلي الطبيعي، وقد مر في تحقيق تعريف الكلي، (وَهُوَ)، أي وجود الكلي مع كون التعين عدميا (الْحَقُّ) المطابق للواقع بوجوه، الأول ما مر.

الثاني: لو لم يكن الماهية المطلقة موجودة كان التعين عين الأشخاص الموجودة، فيكون ذواتها ممتازة بأنفسها، فتكون مقررة موجودة بأنفسها؛ لأن الشيء ما لم يتقرر ولم يوجد لم يصر ممتازا متعينا، فصارت واجبة، هذا خلف، فإذن التعين خارج، وإذا بطل انضمام التعين ثبت الانتزاع، فالماهية نفسها متكثرة بتكثر الجعول، ممتازة بأمور نسبية مختلفة باختلاف الجعول، فتأمل فيه؛ فإنه موضع تأمل.

الثالث: أن الجسم متصل؛ لبطلان الجزء الذي لا يتجزئ، على ما تقرر في الطبيعيات، فإذا طرأ عليه الانفصال يحدث هويتان متصلتان متشابهتان في الماهية متشابهتين للكل؛ لأن المتصل لا ينحل إلى المختلفات في الماهية، فإذن الأمر الواحد المشترك بين القسمين والمنقسم تمام ماهية لها، وهي متعينات بتعين زائد، وإذا بطل الانضمام ثبت الانتزاع.

واعترض عليه بأنهم اتفقوا على أن القسمة تعدم المتصل ويحدث متصلين آخرين، فيجوز حدوث المتصلين المتخالفين في أنفسهما المخالفين للكل، وما ذكر من عدم انحلال المتصل إلى مختلفين مسلم، لكن لا انحلال ههنا، بل إعدام وإيجاد.

والحق أن من الضروريات أن الحاصل بعد الانقسام لا يكون مخالفا للكل في الحقيقة، وإن كان حاصلا من كتم العدم، وكيف يُجَوز عاقل حدوث النارين بعد قسمة الماء المتصل، وبأنا لا نسلم عدم جواز انحلال المتصل إلى المتخالفين في الحقيقة، وكيف يسلم من يجوز تخالف الأشخاص في الحقيقة، وأظن أن هذا مكابرة جلية؛ لما مر.

ثم اعلم: أنه وقع في عبارة النصير الطوسي أن الأعراض كالأين والوضع وأمثالهما من المشخصات، وليس معناه أنها يوجد مع الكلي، فيصير بانضمامها إليه شخصا، كيف وإن كانت كليات فانضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، وإن كانت أشخاصا فينجر الكلام إلى تشخصها، وأيضا جزئياتها قد تنعدم مع بقاء التشخصات، بل أراد أن طبائع هذه الأعراض شريكة للفاعل للتشخص، والمشخص هو الجاعل؛ فإنه المفيد للهذية، ولا مفيد إلا الجاعل، أو المعنى أنها من لوازم الشخص وأمارته؛ فإن التشخص الاعتباري إنما يعرض الكلي بعد صيرورته معروضا لها، وأما مع قطع النظر عنها فالماهية كلية غير معروضة؛ لمنع الشركة، هذا، والله أعلم بمراد عباده.

اعلم: أن المشائين قالوا: كلما كان التعين من مقتضيات الطبيعة كالعقول فماهيتها منحصرة في شخص، وإلا يلزم تخلف المقتضى عن المقتضي. واعترض عليه بأن القدر الضروري اجتماعهما في نفس الأمر، لا في شخص واحد، فليجز أن يوجد الكلي في أشخاص، ولا يجوز انفكاك الكلي من التشخص الذي هو مقتضاه في الواقع.

الجواب: أن مرادهم أن كل كلي مقتض لعروض التعين إياه يكون منحصرا في شخص، وإلا فيوجد في شخص آخر، فيصير متعينا بتعين آخر، فلا يكون

معروضا له، فانفك المقتضى عن المقتضي. نعم، يرد عليه أن اقتضاء الماهية التعين غير معقول؛ إذ شأن المقتضي أن يتقدم على المقتضى، فيلزم تعين الشيء قبل تعينه. وأيضا نسبة الكلي إلى جميع التعينات على السواء بالضرورة، والله أعلم.

قال المشاؤون: كل ماهية متكثرة الأشخاص لا بد لها من مادة، واختلاف استعداداتها لأن الماهية مشتركة، وكذا لوازمها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فلا يكون ماهية أو لازما، بل يكون عرضا مفارقا، وهو ممكن الزوال، ففيها قوة، وهي من العوارض للمادة، ولا يخفى ما فيه؛ فإنه إن أريد بما به الامتياز مفيدا لهذية، فقد عرفت أنه الجاعل التام، وإنما يحصل الامتياز الشخصي بالجعل، وإن أريد أمر به ينتزع الهذية، أي منشأ منع الشركة، فنختار أنها الماهية، والماهية بنفسها مشتركة، وبعد جعل الجاعل ممتازة، فما به الاشتراك نفس ما به الامتياز، من غير زيادة أمر فيه، على ما هو رأي الإشراقية، على أنا نقول: يجوز أن يكون ما به الامتياز مفارقا، بالنظر إلى الماهية، لازما للشخص، غير ممكن الزوال، فلا يحتاج في عروضها إلى المادة، فتأمل فيه، والله أعلم.

(وَذَهَبَ شِرْذِمَةٌ قَلِيلَةٌ مِنَ الْمُتَفَلْسِفِينَ) الذين ليسوا من الفلاسفة حقيقة، ومنهم شارح «المطالع»[1]، وكان السيد المحقق أولا متابعا له، لكن يظهر من

(1) هو: العلامة الإمام المحقق، أبو عبد الله، محمد (أو محمود) بن محمد الرازي، قطب الدين الرازي التحتاني الشافعي الأشعري [٦٩٤ - ٧٦٦هـ= ١٢٩٥ - ١٣٦٥م]، متكلم فيلسوف منطقي فقيه مفسر، توفي بدمشق. له: المحاكمات بين الرازي والطوسي في شرح الإشارات، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، رسالة في الكليات، تحقيق معنى التصور والتصديق، رسالة في النفس=

بعض رسائله أنه قدس سره رجع عن هذا القول (إِلَىٰ أَنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْهُوِيَّةُ الْبَسِيطَةُ[1]) الشخصية بنفسها. (أَوِ الْكُلِّيَّاتُ مُنْتَزَعَاتٌ عَقْلِيَّةٌ)، كسائر العرضيات، إلا أن بعضها ينتزع أولا وبالذات، فيسمى ذاتيات، وبعضها ثانيا وبالعرض، ويسمى عرضيات، وقد مر ما يبطل هذا الرأي.

واستدلوا عليه بوجهين، الأول: إن كان الكلي موجودا فإما نفس الأشخاص، فهو عين الكلي، وهو عين الشخص الآخر، فيلزم عدم التغاير في الأشخاص؛ لأن عين العين عين، أو جزؤها، فيلزم أن لا يكون محمولا عليها، أو خارجا عنها، فلا يكون موجودا، هذا خلاف المفروض.

والجواب أولا: أنه إن أراد به أنه نفس الأشخاص من غير تغاير، فالترديد غير حاصر؛ فإنه من الجائز أن يكون نفسها مع تغاير اعتباري، وإن أراد أنه نفسها بالذات وإن كان مغايرا بالاعتبار فغاية ما لزم اتحاد الأشخاص بالحقيقة، وإن كانت مغايرة بالاعتبار، وإنما المحذور الاتحاد ذاتا واعتبارا.

وثانيا: نختار أنه جزء الأشخاص، ولا نسلم امتناع الحمل؛ إذ من الجائز أن يكون جزء عقليا، كما يراه صاحب «المواقف»، ويراه المحققون في الأجناس والفصول خاصة.

الثاني: أنه لو كان الكلي موجودا، فإما مجرد عن أمر زائد، فيلزم وجود

= الناطقة، كلها في المنطق، شرح الحاوي في الفقه، حاشية على الكشاف. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٤/٩، ٢٧٥، الأعلام للزركلي: ٣٨/٧، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ١٦٨، ١٦٩.

(١) كذا في الأصل المطبوع للسلم، والذي في نسخة شرح بحر العلوم (١٠٩): «وذهب شرذمة قليلة من المتفلسفين إلى أن الكلي لا وجود له في العين، وإنما الموجود هو الهوية البسيطة، والكليات ممتزعات...».

شخص واحد في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة، أو مع أمر زائد، فإن كانا موجودين بوجود واحد، فيلزم قيام عرض واحد بموضوعين، وإن كانا موجودين بوجودين امتنع الحمل.

الجواب: أولا باختيار الشق الأول بأنه مجرد عن أمر زائد انضمامي مختلط مع أمر عدمي هو التشخص، ولزوم شخص واحد في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة ممنوع، وإنما لزم وجود واحد نوعي في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة، ولا استحالة. وثانيا باختيار الشق الثاني، والقول بأن الوجود عرض لهما، وهما صارا واحدا، كما يراه صاحب «المواقف» وأتباعه، فتأمل فيه، والله أعلم.

(وَلَيْتَ شِعْرِي إِذَا كَانَ زَيْدٌ مَثَلًا بَسِيطًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ)، كما هو رأي هذه الشرذمة، (وَلُوحِظَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مُشَارِكَاتٍ وَمُبَايِنَاتٍ، حَتَّى عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، كَيْفَ يُتَصَوَّرُ مِنْهُ انْتِزَاعُ صُوَرٍ مُتَغَايِرَةٍ)، كالحيوان والناطق والحساس وأمثالها؛ إذ البسيط لا ينتزع منه الكثرة، مع أن زيدا صالح لانتزاعها بالضرورة، (فَلَا بُدَّ لَهُمْ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ لِلْبَسِيطِ الْحَقِيقِيِّ فِي مَرْتَبَةِ تَقَوُّمِهِ وَتَحَصُّلِهِ صُورَتَيْنِ مُتَغَايِرَتَيْنِ مُطَابِقَتَيْنِ لَهُ)؛ ليصلح لانتزاع الكثرة، (وَهُوَ قَوْلٌ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ): البساطة والتركيب.

واعترض عليه بأن استحالة انتزاع الكثرة من الواحد ممنوع، كيف والواجب جل شانه بسيط، وينتزع منه الصفات الكثيرة، وربما يبطل هذا الرأي بأن أمرا واحدا قد ينتزع من أشخاص متعددة، فلا بد من أمر واحد مشترك بينهما موجود؛ لامتناع انتزاع الواحد من الكثرة، كما مر في أوائل الكتاب، فليس الموجود ذاتا بسيطة. وقد يعترض عليه بأن الواحد كالوجود ينتزع من الواجب

والجوهر والعرض الكثيرين، وسينكشف الغطاء عليك إن شاء الله تعالى.

(هَذَا) الذي ذكر (فِي الْمَخْلُوطَةِ وَالْمُطْلَقَةِ). اعلم: أن المطلقة في ذاتها واحدة، وإن كانت كثيرة بالعرض، بواسطة كثرة الأشخاص، وهذه الوحدة ليست شخصية؛ حتى ينافي الاشتراك، فالوجود إذا نسب إليها واحد البتة؛ إذ لا يتعدد إلا بتعدد المضاف إليه، وهو واحد، ويسمى هذا النحو من الوجود إلهيا؛ لأنه بعناية الله ﷻ فقط، وهي متكثرة أيضا بتكثر الأشخاص، فوجوداتها أيضا متكثرة بتكثر ما أضيف إليه، وسمي هذا النحو من الوجود وجودا طبعيا، والطبيعة بهذا النحو من الوجود يتحقق بتحقق فرد، وينتفي بانتفاء فرد، بخلافها بالنحو الأول منه؛ فإنها يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الأفراد، وهي بالوجود الإلهي متقدمة على نفسها بالوجود الطبيعي، لكن هذا النحو من التقدم متغاير للمتقدمات المشهورة الخمسة[1].

ثم المطلقة لها أحكام بالذات، باعتبار الوجود الإلهي، وأحكام باعتبار الوجود الطبعي، فالقبيلة الأولى لا يجب سريانها إلى الأفراد؛ لجواز كون الخصوصية أبية عنها، والقبيلة الثانية ثابتة لها لا باعتبار الوجود الإلهي في الجملة؛ لاتحادهما. فالمطلقة حاملة للنقيضين، ومن ههنا ترى الفلاسفة قاطبة يقولون: المهملتان لا تتناقضان. والصوفية أيضا ـ كرم الله وجوههم، وكثرهم الله تعالى ـ يقولون إن الضدين يجتمعان في محل واحد، والمقصود أن السلب والإيجاب يجتمعان في موضوع الماهية الموجودة بالوجود الإلهي، وإنما الاختلاف في العبارات، فاحفظ؛ فإنه دقيق وبالحفظ حقيق، والصواب عند الله تعالى.

(١) وهي: التقدم بالزمان، والتقدم بالعلية، والتقدم بالطبع، والتقدم بالشرف، والتقدم بالرتبة.

قال بعض الأجلة: إن المطلقة قد يعتبر من حيث هي هي موضوع المهملة، ويتحقق بتحقق فرد، وينتفي بانتفاء فرد، وقد يعتبر من حيث الإطلاق، لا بأن يكون داخلا في الملحوظ، بل قيدا في اللحاظ، وهي موضوع الطبيعة، ويتحقق بتحقق الفرد، ولا ينتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن موضوع الطبيعة غير موجود في الخارج، وليس متحدا مع الأفراد، فكيف يتحقق بتحقق فرد، ولو سلمنا بالعناية في العبارة فيرد عليه أن موضوع المهملة والطبيعة سواء؛ فإن موضوع المهملة كما ينتفي بانتفاء فرد في الجملة، كذلك موضوع الطبيعة، وموضوع الطبيعة كما لا ينتفي رأسا إلا بانتفاء جميع الأفراد، كذلك موضوع المهملة من غير فرق، هذا، والله أعلم.

(وَأَمَّا الْمُجَرَّدَةُ فَلَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ)؛ لأن الوجود بدون التعين غير معقول؛ ضرورة، (إِلَّا أَفْلَاطُونُ[1]) الإلهي؛ فإنه نسب إليه وجود الماهية المجردة، (وَهِيَ)، أي الماهية المجردة (الْمُثُلُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ، وَهَذَا مِمَّا يُشَنَّعُ بِهِ عَلَيْهِ). والحق أن هذه النسبة إليه خطأ، بل الحق أن المثل الأفلاطونية أن لكل نوع ربا مجردا عن المادة، مدبرا موجودا في عالم العقول، وما يرى من الآثار العجيبة في النباتات من التصوير والتوليد والإنماء والتغذية فمن تلك الأرباب، وادعوا فيه مشاهدات قوية مبنية على رياضات شاقة.

وهذا كلام حق لا يقبل التشنيع. وقد يقال: المثل عبارة عن عالم المثال، وهو عالم بين الأجسام والمجردات، لطيف بالنسبة إلى الأجرام،

(1) كذا في الأصل المطبوع للسلم، والذي في شرح بحر العلوم: «خلافا لأفلاطون».

كشف بالنسبة إلى المفارقات، وكثيرا ما يكون في هذا العالم شيء جوهرا، وفي عالم الأجسام عرضا، وبالعكس، وهذا أيضا لا يقبل التشنيع.

(وَهَلْ تُوجَدُ [الْمُجَرَّدَةُ] فِي الذِّهْنِ؟ قِيلَ لَا) توجد؛ لأن الموجود وإن كان ذهنيا شخص بالضرورة، (وَقِيلَ نَعَمْ) موجودة فيه، (وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَإِنَّهُ لَا حَجْرَ فِي التَّصَوُّرَاتِ)، فلا بد من تعلقه بالمجردة، وهو حصول المعلوم في العالم.

ولا يخفى أنه إن أريد تعلق التصور بأن يحصل أمر في العقل، ويفرضه مرآة لملاحظة ما يفرضه مجردة، أو تحصل ماهية مخلوطة ويفرضها مجردة فمسلم، لكن لا ينفع؛ وإن أريد غير ذلك فممنوع، والعجب من المصنف أنه سيحكم أن المحال لا صورة له ذهنا وخارجا، وحكم ههنا بوجود المجردة في الذهن، فإذن ظهر لك أن الحق هو الأول، هذا، والله أعلم بالصواب.

ولنُنَوِّر الكتاب بذكر الحكمة الحقة، التي أوحي بها الرسل الكرام المخبرون الصادقون، وكوشف بها أولياء الله العظام، فاعلم: أن الواجب سبحانه موجود؛ إذ هو وجود بحت، وهو الوجود بنفسه، وما سواه ليس بشيء، والعالم كله شيون له تعالى وتعينات له، جل مجده. وهو تعالى ظاهر فيه، ونفسه واجب جاعل المتعينات ممكنة مجعولة في العين الواحد، ظهر في الكثرة، والكثرة إنما تغايره بالاعتبارات، ووجودها مستفاد منه، والموجود حقيقة هو سبحانه، فهو سبحانه وجود مطلق، لا بأن يكون الإطلاق قيدا فيه؛ ليس بكلي ولا جزئي ولا كثير، ولا شيء معه سواه، ولا شريك له في الوجود، وهو حق منزه في نفسه، وواجب بالذات، وهو خلق مشبه بتعينات عدمية، والواجب لا يكون ممكنا، ولا الممكن واجبا، فهو جامع بين التشبيه

والتنزيه، وليس منزها فقط كما عليه الأشعرية؛ فإنه تقييد[1]، وليس مشبها فقط كما عليه المجسمة؛ فإنه تحديد، والله ﷻ بريء منهما.

قال سيد الأولياء، رئيس الأتقياء، إمام المتقين، خليفة الله في الأرضين، الهادي للطالبين، الشيخ الأكبر، خاتم الولاية المحمدية، الشيخ محيي الملة والدين ابن العربي قدس سره، وأذاقنا حلاوة كلامه في «فصوص الحكم»: فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا، وإن قلت بالتشبيه كنت محددا، وإن قلت بالأمرين كنت مسددا، وكنت إماما في المعارف سيدا. فمن قال بالأشفاع كان مشركا، ومن قال بالأفراد كان موحدا، فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا، وإياك والتنزيه إن كنت مفردا، فما أنت هو، بل أنت هو وبراه في عين الأمور مسرحا ومقيدا، انتهى كلماته الشريفة الحقة.

قال المنكرون: إن ذلك مخالف للعقل من وجوه،

الأول: يلزم اتحاد الواجب والممكن، وهو محال بالضرورة.

الثاني: اتحاد الموجودات كلها في الحقيقة، وهو أيضا محال.

الثالث: أن ظهور الواحد في الكثيرة محال بالضرورة.

قلنا أولا: إن ذلك مكاشف ومعلوم بنور الوحي عند الأنبياء، وبنور المكاشفة عند الأولياء، ومخالفة العقل المتوسط لا يضر، والعقل النوراني غير منقبض عنه.

---

(1) الحق الذي لا يعول إلا عليه هو أن الله ﷻ منزه مقدس عن كل ما لا يليق بذاته وصفاته وأفعاله، والبرهان عليه العقل السليم الذي به ثبت أن الله موجود، وتضافرت عليه النقول الصحيحة، وعليه الأشعرية والماتريدية - رحمهم الله وكثر سواد جندهم - صفوة أهل السنة، وما عداه من المذاهب الباطلة مردود على نحور قائليه.

وثانيا: إن وجوب المطلق مع إمكان أفراده له شواهد كثيرة، كمفهوم أحد النقيضين؛ فإنه واجب، وأفراده وهي كل واحد من النقيضين ممكنٌ، ولا استبعاد، ومخالفة الموجودات بالحقيقة مما لم يقم عليه دليل، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وكيف وأنتم معترفون بتعسر تنقيح الحقائق، وظهور الواحد في الكثير غير ممتنع؛ فإن أكثركم قائلون بوجود الكلي الطبعي، ومنكم من ادعى الضرورة في أن الأمر الواحد لا ينتزع من كثرة محضة، فلا بد من أمر واحد مشترك بين الوجودات، ينتزع منه الوجود، فذلك الأمر الواحد هو الوجود الحقيقي، والوجود واجب بالضرورة، غير قابل للعدم.

فلزم منه القول بأن الوجود واجب الوجود، وحقيقة الحقائق، والعالم كله شيونه تعالى وتقدس عن التقييد.

وقالوا ثانيا: ذلك مخالف للشريعة الغراء. قلنا: لا، كيف والآيات القرآنية والأحاديث النبوية مؤيدات لذلك، منها كلمة التوحيد، والتأويل بأن المراد الإله الحق موجود، وما سواه آلهة باطل تأويل في أصول الدين، فلا يسمع. قال الله تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴾، ﴿أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٤، ٥]، نزلت حين قال رسول الله ﷺ: «قولوا كلمة تنجون بها، وتملكون العرب والعجم»، فقالوا: بل عشر كلمات، فقال رسول الله ﷺ: «قولوا: لا إله إلا الله»، فنفروا قالوا كيف يسع الخلقَ إلهٌ واحد، وأنه يجعل الآلهة الكثيرة إلها واحدا، وقال الآخرون: ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة، إن هذا إلا اختلاق، وامشوا واصبروا على آلهتكم، إن هذا لشيء يراد، كما قال الله في كتابه[1]،

(١) أخرجه الترمذي في سننه، تفسير سورة ص، عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما.

وهم كانوا أهل اللغة واللسان، فما فهموا المراد المدلول، وأيضا لم ينكر هذا الفهمَ رسولُ الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، ومنها: أنه بعث نوح ـ عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام ـ قال لقومه: اعبدوا الله، ما لكم من إله غيره، كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، [الأعراف: ٥٩]، هكذا قال هود وشعيب وصالح ـ على نبينا وآله وأصحابه [وعليهم] الصلاة والسلام ـ على ما قص في سورة الأعراف.

والقول بأن المراد الإله الحق غير مسموع؛ فإنه قول لعدم تبين الرسل مرادهم في أصول الدين، وقول بإتيان كلام مسؤول في بدء الخطاب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح/ ١٠]، وكان يد رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فوق أيديهم. ومنها قوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل/ ٦٠]، ومنها: قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لو دَلَّيْتُم بحبل لهبط على الله»[1]، وهو حديث صحيح، ومنها: قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكاية عن ربه: «لا يقرب العبد قرب النوافل، حتى أحببته، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ورجله التي يمشي

= ٣٦٥/٥، ٣٦٦، رقم (٣٢٣٢)، قال أبو عيسى هذا حديث حسن، وانظر أيضا كتب التفاسير المختلفة في سورة ص.

(١) أخرجه الترمذي في سننه، تفسير سورة الحديد، عن سيدنا أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: ٤٠٣/٥، ٤٠٤، رقم (٣٢٩٨)، قال أبو عيسى هذا حديث غريب، وانظر أيضا المقاصد الحسنة للسخاوي: ٣٤٢، رقم (٨٨٦).

بها، ويده التي يبطش بها»[1]، وهذا أيضا حديث صحيح.

وبالجملة نور الوحي شاهد بذلك لا ريب فيه، اللهم رب ثبت قلبي على الإيمان مدة الحياة الدنيا وبعد الممات بتصديق نبيك وحبيبك ومصطفاك وآله الكرام وأصحابه العظام، صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

هذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلى ما كنا فيه، فاعلم: أن الله سبحانه في مرتبة ذاته ليس شيئا من العوارض، كالعلم والجهل، بل وجود محض حاضر بذاته عند ذاته، واحد، بمعنى أنه لا شريك له، ولا شيء معه، وهو الموجود لا غيره، وله ـ أي للوجود ـ مراتب ظهور غير متناهية، كلياتها منحصرة في ستة، الأول: ذاته المتعلقة لذاته ولجميع العالم على الإجمال، من غير أن يمتاز عنده شيء عن شيء، المتصف بجميع الصفات والنعوت الكمالية كذلك، بأن لا يمتاز السمع من البصر مثلا، ويسمى التعين الأول؛ لأنه أول نزول الحق سبحانه من الإطلاق والعلم الإجمالي، وهو ظاهر، والغيب الأول والحقيقة المحمدية؛ لأنه عليه وعلى آله الصلاة والسلام مظهره الكمال والبهاء، ولأنه قابل الاتصاف لكل صفة، وظهور لكل مظهر.

والثاني ذاته الحاضرة عند جميع الأشياء في علمه على سبيل التفصيل؛ بأن يمتاز كل شيء عن الآخر، وليس تلك الأشياء مغايرة كل المغايرة، بل شيونات له تعالى، ظهر في تلك الصور عند نفسه، وليست حالة في ذاته سبحانه، كما عليه المشاؤون، ويسمى تلك الصور أعيانا ثابتة، وهي ماهيات الممكنات، وما شمت رائحة من الوجود، والمراد بالوجود العيني المترتب

---

(١) حديث قدسي، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، عن سيدنا أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ٤/٢٣٣، حديث رقم (٦٥٠٢).

الآثار، وهو العلم الخلاق للعالم، والله سبحانه أوجد العالم بحسبه، بل ظهر متصفا بآثار الأعيان على ما استعدته، والعين الثابت لرسول الله ﷺ استعد لكمالاته، ثم يفيضه استعدادات الأعيان الباقية. صرح به قطب زمانه الشيخ عمر بن الفارض الحموي قدس سره.

ويظن العبد هذا أن قول أفلاطون الإلهي في علم الباري محمول على هذا، ثم إن الأعيان هل لها علم مناسب لذلك النحو من الثبوت، فنفاه الأكثرون، وأثبته الشيخ الأكبر بمكاشفة حقة، ويسمى هذه المرتبة الغيب الثاني والتعين ثان؛ لأنه ثاني مظاهره تعالى، والحقيقة الإنسانية؛ لأن الإنسان الكامل مظهره والعلم التفصيلي، وهاتان المرتبتان إلهيتان منسوبتان إلى الإله.

الثالث مرتبة الأرواح، وهي تعين جوهري مجرد عن عوارض الأجسام مجردة عن الألوان والأشكال، ومدرك لنفسه ولما يغايره. ويظن هذا العبد هذا العالم هو الذي سماه الإشراقية بعالم الأنوار، وهو على قسمين: قسم لا يتعلق بالأبدان تعلُّق التدبير والتصرف، ويسمى كروبيا، وقسم يتعلق بالأبدان ذلك التعلق، ويسمى روحانيا.

والقسم الأول قسمان: قسم هاموا في جلال الله تعالى، وتفردوا في جماله، وليس لهم إدراك[1] لأنفسهم، وإنما لهم الغرق في بحر مشاهدة الحق، وهم الملأ الأعلى، ويسمى مهيَّمة؛ لفرط عشقهم في جمال الله ﷻ. هم ولم يؤمروا لسجود آدم، على نبينا وآله وأصحابه [وعليه] الصلاة والسلام، كما يشير إليه قوله تعالى مخاطبا لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥]، والحديث القدسي: «فإن ذكرني في

(١) في الأصل: «أدرك».

ملأ ذكرته في ملأ خير منهم»[1].

وقسم يوصلون فيضه سبحانه إلى العوالم السفلية، وإن لم يكن لهم بالأجسام تعلق التدبير والتصرف.

والقسم الثاني أيضا قسمان: قسم يتعلقون بالسماوات ويدبرونهم؛ فإن لكل فلك أرواحا مجردة، ويسمَّون بالملكوت الأعلى. وقسم يتعلقون بالأجسام السفلية التي هي عالم العناصر، ويسمون بالملكوت الأدنى، ومنه الأرواح النارية الشيطانية والجنية.

واعلم: أن من الأرواح روح أعظم، وهو روح رسول الله ﷺ وأزواجه وأصحابه، وهو روح أعظم، منه يصل الفيض إلى جميع الأرواح، وقد كان الله تعالى بعثه نبيا إلى الأرواح كلها، سواء كانت أرواح الأنبياء أو الأولياء، وواثقهم على اتباعهم إياه بعد اللقاء في عالم العناصر، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد»[2]، صرح به في شروح «الفصوص» للشيخ الشامي عبد الرحمن الجامي[3].

الرابع: عالم المثال، وهو عالم لطيف برزخ بين عالمي المجردات والأجسام؛ لتجردها عن المواد كالمجردات، وامتدادها كامتداد الأجسام، غير

(١) حديث قدسي، أخرجه البخاري، في صحيحه كتاب التوحيد، عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه: ٤/٤٣٧، رقم (٧٤٠٥).

(٢) خرجته في صدر الكتاب.

(٣) هو: نور الدين، عبد الرحمن بن أحمد الجامي الخراساني [٨١٧ - ٨٩٨هـ]، عالم بالعربية والتصوف، له: شرح الكافية، وهو أحسن شروحها، الدرر الفاخرة، شرح الفصوص، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي: ٣/٢٩٦.

قابل للفصل والوصل، مثل قول هذه الأجسام. وهي قسمان: قسم يشترط في إدراكه القوة المخيلة، ويسمى مثالا مقيدا. وقسم لا يشترط فيه ذلك، ويسمى مثالا متفضلا، فالقسم الثاني منه الصور المرئية في المرآة وغيرهـ[ـا] من الأجسام الثقيلة، وتتجدد فيه الأرواح، ويتروح فيه الأجساد، ويحشر فيها الموتى يوم القيامة، وينعم أهل الجنة بصور أعمالهم الحسنة، ويعذب أهل النار بصور أعمالهم القبيحة، فيظهر تلك على صورة النار فيحرقهم.

وفي هذا العالم كان ينزل جبريل على صورة دحية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويشهد الأولياء الخضر وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لا سيما على نبينا وآله وأصحابه في هذا العالم، والنفوس الكاملة للأولياء الكرام يتشاكلون فيه بمثل أشكالهم العنصرية، فيظهرون على ما يريدون الظهور عليهم، بسبب انسلاخهم عن أبدانهم العنصرية، كظهور أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ [لـ]سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين غلب عليه العدو، وقال: الجبلَ الجبلَ، وكان أمير المؤمنين يخطب في المدينة، كما هو مشروح في «المشكاة» و«النفحات».

وبعد الموت تغلب تلك القوة، ومن المثال المقيد الصور المخيلة المناسبة لِما هي صورةٌ له، لكن قد يكون غير مطابقة بحسب الظاهر، كما رأى إبراهيم ـ على نبينا وآله وأصحابه وعليه السلاة والسلام ـ الكبش في صورة إسحاق ـ [صلى الله] على نبينا وآله [وعليه] وسلم، فمن رأى هذه الصورة فرؤياه معتبرة قطعا.

ومنه الصور المخيلة من غير مناسبة الأمر، فليس لصاحب هذه الصورة وجود في الأعيان، كأكثر الصور المرئية للمجانين والمسرسمين، والمرئية في

المنامات للعامة، فمن رأى هذه الصورة فرؤياه كاذبة بيقين، ويسمى أضغاث أحلام.

الخامس: عالم الشهادة، وهو عالم الأجسام، وهي خمس عشرة كرة: العرش والكرسي، والفلك الأطلس المحدد لجهات الحركات المستقيمة، وفلك الثوابت، وهذه الأربعة بسائط لها طبيعة خامسة، غير طبائع العناصر، والسماوات السبع للسيارات، وهي مركبات من العناصر كسائر المركبات، تكونت من الدخان المرتفع، كما يشهد به نور الوحي الذي نزل على سيد المرسلين، صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. وكرة النار والهواء والماء والأرض، وهذه الأربعة بسائط متخالفة الطبائع، ويكون منها المركبات العنصرية، كالمعادن والنباتات والحيوانات. ويطلب التفصيل من الحكمة الطبيعية، وهذه المراتب الثلاثة منسوبة إلى الكون.

السادس: الإنسان، وهو مظهر جامع لجميع المظاهر التعين الأول مع ما فيه ظهر في الثاني، وهو مع ما فيه ظهر في العوالم الثلاثة، والإنسان جامع للكل، ولذا يسمى بالعالم الصغير، وصار خليفة مسجود الملائكة، وإليه أشار الله ﷻ حيث قال مخاطبا لإبليس:: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص/ ٧٥]، والمراد من اليدين الأوصاف الجلالية والجمالية. ولمَّا لم يعلمه إبليس كما كان، ولم يتفطن [لـ]سبب الخلافة حيث قال ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [ص/ ٧٦]، وحسبه طينا، ولم يعلم أن جميع الأسماء والصفات جزئياتها وكلياتها غير متناهية كتونة فيه، ولم يعلم أنه جامع بين الصفات القديم والحادث استحق[1] اللعن الأبدي،

(١) جواب «لمَّا».

كما قص سبحانه في كتابه.

واعلم: أن الله سبحانه قبل وجود الإنسان في النشأة العنصرية كان هو بنفسه يتصرف في العالم يُبْقِيهِ، وكل واحد واحد من أجزاء العالم مظهر لاسم اسم، وكل اسم يطلب ظهور نفسه دون غيره، فكل موجود ضد لآخر يستدعي عدمه، وإنما يبقى كل بإبقاء الله سبحانه، فلما خلق الله الإنسان الجامع لجميع الأسماء وحقائق العالم، وسائر الأشياء بالنسبة إليه، كالقوى، جعله خليفة يتصرف في العالم بإيصال فيضه على حسب استعداد كل وإعطاء العطايا، ويبقى العالم، وليس المراد أن الجاعل والمبقي الإنسان؛ فإنه كفر، بل المراد أن المبقي والجاعل والمعطي هو الله، والإنسان وسيلة فيه، فجعله الله ختما على خزائن العالم، والخليفة المتصرف حقيقة سيدنا وسيد الأولين والآخرين محمد، مقدم الأنبياء والأولياء، صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأتباعه أجمعين.

وقبل مجيئه في عالم العناصر كان سائر الأنبياء صلوات الله عليهم نوابا له عليه وآله الصلاة والسلام في زمنهم، وإذا بعث هو استنار بنوره العالم، وبعد وفاته الأقطاب نواب له، بهم يحفظ العالم، وإذا انتقل الإنسان الكامل، بأن يموت خاتم الولاية المطلقة، ينشق السماء ويقوم القيامة، وينقل العمارة إلى الدار الآخرة.

فهذه عقائد حقة، عليها الأولياء الكرام. اللهم رب ثبت قلبي على الإيمان، وباعدني عن وساوس الأفكار الرذيلة، وأذقني من مكاشفات خاتم الولاية المحمدية شيئا يستقيم به الإيمان، آمين آمين، وصل على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

وإذا بلغ كلامنا هذا النصاب فلنرجع إلى ما كنا فيه من شرح المتن.

(فَصْلٌ)
[فِي الْمُعَرِّفِ]

(مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُحْمَلُ)، أي يصح أن يحمل (عَلَيْهِ)، أي على ذلك الشيء (تَصْوِيرًا)، أي لأجل التصوير؛ [تَحْصِيلًا][(1)] لغير حاصل، (أَوْ تَفْسِيرًا) لمدلول اللفظ. والأولى أن يقال: ما يفيد تصوير أمر غير حاصل أو إحضار مدلول اللفظ[(2)]. ([وَ] الثَّانِي اللَّفْظِيُّ، وَالْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ[(3)]، فَفِيهِ تَحْصِيلُ صُورَةٍ غَيْرِ حَاصِلَةٍ، فَإِنْ عُلِمَ وُجُودُهَا)، أي وجود تلك الصورة، أي معلومها في الخارج (فَهُوَ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ، وَإِلَّا) عُلِم (فَبِحَسَبِ الِاسْمِ).

وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمُعَرِّفُ أَجْلَى) من المعرَّف؛ لأنه كاسب له، (فَلَا يَصِحُّ بِالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً [وَجَهَالَةً][(4)])، فلا يصح تعريف مضايف بمضايفه،

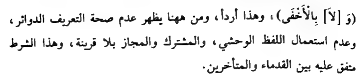
---

(1) ما بين [ ] متن في السلم، وشرح في بحر العلوم.

(2) قال في المنهية: «وجه الأولوية أن تعريف المصنف مشعر بأن المقصود هناك الحمل، وسيتضح لك أن الحمل لا يصح في التعريفات، فافهم».

(3) قال في السلم مع الفواتح (19/1): «(وهو) أي المعرف (حقيقي إن كان بالذاتيات)، هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق؛ فإن الحقيقي عندهم مقابل للفظي، يتناول الحد والرسم، وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة، وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المعرَّف الموجود»، (ورسمي إن كان باللوازم) الخارجة عن حقائق الموجودات».

(4) ما بين [ ] لا يوجد في السلم، وهو متن هكذا في بحر العلوم.


(وَ [لاَ] بِالْأَخْفَى)، وهذا أردأ، ومن ههنا يظهر عدم صحة التعريف الدوائر، وعدم استعمال اللفظ الوحشي، والمشترك والمجاز بلا قرينة، وهذا الشرط متفق عليه بين القدماء والمتأخرين.

(وَ [لاَ بُدَّ] أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا) للمعرَّف في الصدق، (فَيَجِبُ الِاطِّرَادُ)، أي المنع عن دخول أفراد غير المعرَّف فيه، (وَالِانْعِكَاسُ)، أي الجمع لجميع أفراد المعرَّف كلها، (فَلَا يَصِحُّ [التَّعْرِيفُ][1] بِالْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ).

ولما كان لقائل أن يقول: إن هذا منقوض بالتعريف بالمثال، كما يقول الأدباء الاسم كزيد أجاب بقوله: (وَالتَّعْرِيفُ بِالْمِثَالِ تَعْرِيفٌ بِالْمُشَابَهَةِ الْمُخْتَصَّةِ)، فمرادهم ما كان كزيد في الاستقلال وعدم الاقتران، هذا ما عليه المتأخرون، (وَالْحَقُّ جَوَازُهُ بِالْأَعَمِّ)، وعليه المتقدمون، من عدم اشتراط المساواة. قالوا: إن كان الغرض تحصيل ماهية المعرف فلا يجوز إلا بجميع الأجزاء، وإن كان الغرض الامتياز عن كل ما عداه فقط فلا يجوز إلا بالمساوي أو الأخص، إن لم يكن الأعم ذاتيا له، وإن كان الغرض الامتياز عن بعض الأغيار فيجوز بالأعم والأخص والمساوي، وأما المباين فإن كان يوصل إلى الماهية فيجوز، وإن كان يورث الامتياز فلا حجر في التعريف به، لكنه نادر جدا.

ووجهُ حقِّيَّةِ[2] هذا المذهب ظاهرٌ؛ فإن الحاجة إلى جميع الأقسام المذكورة ثابتة، فإسقاط البعض عن درجة الاعتبار غير لائق.

(وَهُوَ)، أي المعرف (حَدٌّ، إِنْ كَانَ الْمُمَيِّزُ) المذكور فيه (ذَاتِيًّا)

---

(1) ما بين [ ] لا يوجد في السلم، وهو متن هكذا في شرح بحر العلوم.

(2) في الأصل: «حقيقة»، والصواب ما أثبته.

للمعرَّف، (وَإِلَّا) يكنْ ذاتيا بل عرضيا (فَهُوَ رَسْمٌ)، هذا ما عليه المتأخرون، وأما على رأي القدماء إن كان بالذاتيات حد، وإن كان بالعوارض رسم، ([وَهُوَ][1] تَامٌّ إِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ) حدا كان أو رسما، (وَإِلَّا) يشتملْ عليه (فَنَاقِصٌ، فَالْحَدُّ التَّامُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبَيْنِ، وَهُوَ الْمُوصِلُ إِلَى الْكُنْهِ)، هذا ما هو المشهور. والحق أنه ما اشتمل على جميع الأجزاء، خارجية أو عقلية، لكن المنطقيين لم يعتبروا التحديد بالأجزاء الخارجية؛ لعدم إيصاله إلى مجهول، كما سيظهر ـ إن شاء الله تعالى ـ سره.

(وَيُسْتَحْسَنُ تَقْدِيمُ الْجِنْسِ) على الفصل في الحد التام، (وَيَجِبُ تَقْيِيدُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ)، لا على أنه خارج عنه، بل على أنه محصل لحقيقته. قال النصير الطوسي في منطق «التجريد»: المقومات إن لم تترتب على ترتيب، كما يقال في تعريف الإنسان «ناطق حيوان» كان المركب منهما رسما[2]، فالحد عنده معرف مشتمل على جميع المقومات تركيبا طبيعيا، وقد وقع في بعض عبارات «الشفاء»: يجب في التحديد تقديم الجنس على الفصل، ولم يظهر لهذا العبد إلى الآن وجهه، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

(وَهُوَ)، أي الحد (لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ) في نفس الأمر حقيقة؛ وقد يضطر إليها، فيؤخذ أمر أجنبي لأجل تحصيل الحد الحقيقي، فلا بد في تحديد العرض الذاتي من أخذ المعروض، كما يقال في تحديد الزوجية انقسام العدد إلى المتساويين، وفي تحديد الأعدام من أخذ الملكات والموضوع، كما

(١) ما بين [ ] لا يوجد في السلم، وهو متن في شرح بحر العلوم.

(٢) لم أجده في التجريد بعد تتبع.

يقال: العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، وفي تحديد المضاف الحقيقي من أخذ ذاتياته وموضوعه وأخذ المضاف الآخر وموضوعه وعلة التضايف، كما يقال في تحديد الأبوة: إضافة في رجل مقايسة إلى إضافة في رجل آخر حدثها مقايسة الأولى إضافته أولى حدثها بتولد الثاني من الأول، وفي تحديد المضاف المشهور من أخذ حد المضاف الآخر وعلة التضايف، كما يقال في تحديد الأب: حيوان ناطق مع الذكورة، يتولد منه حيوان ناطق آخر، ولا بد في التحديد بحسب الحقيقة من أخذ علله، والاختلال بأحدها لا يجوز، كذا في «الشفاء».

(وَالْبَسِيطُ لَا يُحَدُّ)؛ إذ ليس له جزء، (وَقَدْ يُحَدُّ بِهِ)، إذا كان جزء لشيء آخر[1]، (وَالْمُرَكَّبُ يُحَدُّ) جوازا، ([وَيُحَدُّ بِهِ][2]، وَقَدْ لَا يُحَدُّ [بِهِ][3])، كالنوع الحقيقي. (وَالتَّحْدِيدُ الْحَقِيقِيُّ عَسِيرٌ [جِدًّا]؛ فَإِنَّ الْجِنْسَ مُشْتَبِهٌ بِالْعَرَضِ الْعَامِّ، وَالْفَصْلَ بِالْخَاصَّةِ، وَالْفَرْقُ) بينهما (مِنَ الْغَوَامِضِ)، وفي الحد لا بد من علمها، ولذا أسقطه الإشراقية عن الاعتبار.

هذا كله في الحد، بقي الكلام في الرسم، فاعلم: أنه قد يكون بالعوارض، سواء كان أعم أو مساويا للمرسوم، أو أخص منه إن لم يكن المرسوم ذاتيا له، وقد يكون مختلطا مع الذاتيات، وليس الغرض منه إلا التميز

(١) «فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يُحَد ولا يُحَد به، كالواجب»، كما قاله البيضاوي في الطوالع: ٥٩.

(٢) ما بين [ ] يوجد في السلم متنا هكذا، وهو ليس في بحر العلوم. هذا إذا كان المركب مما يتركب عنه غيره كالحيوان.

(٣) ما بين [ ] لا يوجد في السلم، وهو متن هكذا في بحر العلوم. هذا إذا كان المركب مما لا يتركب عنه غيره. وانظر هذا البحث في المحصل للإمام: ٥، ٦.

عن الأغيار كلاً أو بعضا، وما هو من الخاصة والجنس أتم مما سواه، وبه يعرف المقولة وغيرها من الأجناس.

(ثُمَّ هَهُنَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَإِنْ كَانَ مُبْهَمًا، لَكِنَّ الذِّهْنَ لَا يَخْلُقُ لَهُ مِنْ حَيْثُ التَّعَقُّلُ)، أي لأجل تعقله (وُجُودًا مُنْفَرِدًا) في اللحاظ، (وَأَضَافَ[1] إِلَيْهِ) الجنس (زِيَادَةً)، وهي الفصل، (لَا عَلَى أَنَّهُ [مَعْنًى][2] خَارِجٌ لَاحِقٌ بِهِ)، كما في الرسم التام؛ فإنه أضيف الزيادة فيه على أنه لاحق لأجل تميزه عن الأغيار، (بَلْ قَيَّدَهُ لِأَجْلِ تَحَصُّلِهِ وَتَعَيُّنِهِ[3]) في نفسه؛ ليرتفع تزلزله، حال كون تلك الزيادة (مُتَضَمَّنًا[4]) داخلا (فِيهِ، فَإِذَا صَارَ) الجنس (مُحَصَّلًا) بانضياف الزيادة (لَمْ يَكُنْ شَيْئًا آخَرَ)، بل يبقى جنسا؛ (فَإِنَّ التَّحَصُّلَ[5] لَيْسَ يُغَيِّرُهُ، بَلْ يُحَقِّقُهُ).

(فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى الْحَدِّ وَجَدْتَهُ مُؤَلَّفًا مِنْ عِدَّةِ مَعَانٍ، كُلٌّ مِنْهَا [مُغَايِرٌ][6]، كَالدُّرَرِ الْمَنْثُورَةِ [غَيْرُ الْآخَرِ][7] بِنَحْوٍ مِنَ الِاعْتِبَارِ، فَهُنَاكَ كَثْرَةٌ بِالْفِعْلِ، فَلَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ)؛ لعدم الاتحاد في هذا النحو من الوجود، وإن كان محمولا في نحو آخر منه، (وَلَا عَلَى الْمَجْمُوعِ)؛ فإن وجود الكل يغاير وجود الجزء.

(١) كذا بالفعل الماضي.

(٢) ما بين [ ] يوجد في السلم، ولا يوجد في بحر العلوم.

(٣) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «تحصيله وتعيينه».

(٤) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «متضمنا».

(٥) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «التحصيل».

(٦) ما بين [ ] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٧) ما بين [ ] في السلم، وليس في بحر العلوم.

(وَلَيْسَ مَعْنَى الْحَدِّ[1] بِهَذَا الاِعْتِبَارِ مَعْنَى الْمَحْدُودِ [الْمَعْقُولِ][2])، وإذ الحد أمور والمحدود أمر واحد، (لَكِنْ إِذَا لُوحِظَ إِلَى إِبْهَامِ أَحَدِهِمَا وَقُيِّدَ بِالآخَرِ مُتَضَمِّنًا[3] فِيهِ، وَوُصِفَ [تَوْصِيفًا][4] لِأَجْلِ التَّحْصِيلِ وَالتَّقْوِيمِ كَانَ شَيْئًا مُؤَدِّيًا إِلَى الصُّورَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ الَّتِي لِلْمَحْدُودِ كَاسِبًا لَهَا)، فالحد علة للمحدود في هذا النحو من الوجود. ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم محمولية الحد في هذا النحو من الوجود.

(مَثَلًا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ فِي تَحْدِيدِ الْإِنْسَانِ يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، هُوَ بِعَيْنِهِ الْحَيَوَانُ الَّذِي ذَلِكَ الْحَيَوَانُ بِعَيْنِهِ النَّاطِقُ، كَمَا أَنَّ الْعَقْدَ الْحَمْلِيَّ يُفِيدُ الصُّورَةَ الاِتِّحَادِيَّةَ الَّتِي لِلْمَوْضُوعِ مَعَ الْمَحْمُولِ فِي الْخَارِجِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ)، أي في عقد الحمل (تَرْكِيبًا خَبَرِيًّا[5]، فَفِيهِ حُكْمٌ)، فيصح السكوت، (وَهُنَا[6])، أي في الحد (تَرْكِيبٌ تَقْيِيدِيٌّ، يُفِيدُ تَصْوِيرَ[7] الاِتِّحَادِ فَقَطْ، فَمَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَجْزَاءِ تَفْصِيلًا هُوَ الْحَدُّ الْمُوَصِّلُ إِلَى التَّصَوُّرِ الْوَاحِدِ الْمُتَعَلِّقِ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ إِجْمَالًا، وَهُوَ الْمَحْدُودُ).

وذهب بعض أجلة المتأخرين إلى أن في التحديد لا يحصل صورة

---

(١) كذا في السلم، والمتن في بحر العلوم: «معناه»، ثم قال الشارح: «أي الحد».

(٢) ما بين [ ] في السلم، ولا يوجد في بحر العلوم متنا.

(٣) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «متضمنا».

(٤) ما بين [ ] في السلم، وليس في بحر العلوم.

(٥) في الأصل، وكذا في بحر العلوم: «تركيب خبري» بالرفع، والصواب نصبه على اسم «أنّ».

(٦) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «وهناك».

(٧) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «تصوُّر».

المحدود، بل هناك تصور واحد بالذات للحد، وبالعرض للمحدود، والالتفات بالذات إلى المحدود. ويلزم عليه أولا: عدم تحقق الاكتساب في التصورات بعدم التأدية إلى مجهول حينئذ، وعدم تحقق انتقال ثان من المبادئ إلى المطالب. وثانيا: عدم جواز اكتساب نظري من نظري، وإلا يلزم كون شيء واحد حاصلا بالذات، وغير حاصل، وثالثا: لزوم تعلق الالتفات بالذات إلى أمر معدوم، فتأمل فيه.

فإذن الحق ما ذهب إليه الشيخ الرئيس وغيره من المحققين، من حصول صورة المحدود مغايرة لصورة الحد وقت التحديد، كما ينبه عليه المصنف، فقد ظهر أن انكشاف المحدود إنما هو بالصورة المجملة، لا بصورة الحد، وأن الحد في التصور بالكنه ليس مرآة لملاحظة ذي الكنه، لكن بل يحصل هو بنفسه، فقد بان أن العلم بالكنه وبكنه الشيء ليس بينهما فرق حقيقة في نحو الإدراك، فإذن العدول عن اصطلاح القدماء ليس في محله.

نعم، قد يحصل كنه الشيء بعد حصول صورة الحد، وقد يحصل أولا من غير حصولها، ولا يجدي تغايرهما حقيقة في نحو الإدراك.

واعلم: أنه قد اشتهر في أفواه بعض الناس أن العلم بالكنه مختص بالنظريات، وهو ليس بشيء؛ فإن النظر ما يحصل المحدود بالحركة الفكرية، لا ما يحصل صورة الحد، ومن الجائز أن يحصل الحد دفعة مرتبا، ثم يحصل المطلوب المحدود كذلك، كما في القضايا الحدسية، هذا، والله أعلم.

وإذا ثبت أن الحد هو الصور المتعددة والمحدود الصورة الوحدانية المجملة، (فَانْدَفَعَ شَكُّ) الإمام الهمام (الرَّازِيِّ [مِنْ] أَنَّ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَّةِ إِنَّمَا

بِنَفْسِهَا أَوْ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا، وَهُوَ[1] نَفْسُهَا، فَالتَّعْرِيفُ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ)، وهو باطل، (أَوْ بِالْعَوَارِضِ، وَلَا عِلْمَ بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا الْعِلْمُ بِالْكُنْهِ، وَالْعَوَارِضُ لَا تُعْطِيهِ)، فقد بطل التعريف بالعوارض، (فَالْأَقْسَامُ)، أي أقسام التعريف التي هي الحد والرسم (بِأَسْرِهَا بَاطِلَةٌ[2]). وجه الدفع[3]: أنا نختار أن التعريف بجميع أجزائها، وهو نفسها بالذات مغاير بالاعتبار، فتحصيلها تحصيل غير الحاصل.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي لأجل بطلان التعريف الذي هو طريق اكتساب التصورات (ذَهَبَ) الإمام (إِلَى بَدَاهَةِ التَّصَوُّرَاتِ كُلِّهَا). هذا كله في التحديد، وأما في الرسم فالأمر مشكل؛ لأن صورة المرسوم المغايرة لصورة الرسم ينقبض عن حصولها العقل، وإن جوزه الأكثرون؛ إذ لا يبقى إذن فرق بين التحديد والترسيم، وإذا لم يحصل صورة أخرى لم يتحقق حصول مجهول، ولا الحركة الثانية، إلا أن يقال: الصورة الوحدانية المجملة المركبة من العوارض تحصل بعد حصول الرسم، وتفيد الامتياز عما عداه.

ثم إن التحقيق أن حقيقة العلم مغايرة للمعلوم بالذات، على ما يراه أصحاب الشبح، وتحته نوعان: تصور وتصديق، والتصديق منه تامٌّ وهو

---

(1) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «وهي».

(2) انظر شك الإمام هذا في المحصل: ٤، وراجع أيضا شرح الإصفهاني على الطوالع: ١٤ - ١٧، فواتح الرحموت: ١/ ٢٠.

(3) قال في المسلم مع الفواتح (١/ ٢٠): «(والجواب) أنا نختار (أن) المعرِّف مؤتلف من الأجزاء، ونقول: (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا إذا رتبت وقيدت فهذا المجموع) المفصل (هو الحد الموصل إلى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا، لكن (على الإجمال، وهو المحدود، فالفرق بينهما بالإجمال والتفصيل، (فهناك تفصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب، وهو الإجمال».

اليقين، وناقص وهو [الـ]ظن، وتخالفهما نوعي، على رأي من يرى التخالف بالشدة نوعيا، أو صنفي، على رأي غيره. والتصور منه تعقل، وهو تام ينكشف به حقيقة الشيء، وناقص به يمتاز المعلوم والكاسب والمكتسب والتصوري والنظري العلم، فإذا أريد تحصيل نظري فربما يتصور أجزاؤه، فيحصل في الذهن أشباحها ولوحظت وقيدت كما ذكرنا، فيحصل بعد ذلك شبح المطلوب، فينكشف به حقيقته، وربما يتصور العوارض، فيحصل أشباحها ويحصل بعد ذلك شبح به يمتاز المطلوب امتيازا تاما، كما في الرسوم المتساوية، أو ناقصا، كما في الرسوم العامة أو الخاصة.

هذا وإن كان مخالفا للجمهور، لكنه لعله يخالف التحقيق، وأما بعد تسليم اتحاد العلم والمعلوم فيختل أمر التعريفات اختلالا فاحشا؛ فإن حصول صورة مغايرة للحد والرسم مما يمجه الطبع السليم.

فإن قلت: فما تصنع لدلائل الوجود الذهني؟

قلت: لو سلمت فلا تنتج إلا أن للأشياء وجودا ذهنيا، لا أنه هو العلم.

فإن قلت: فهذا جمع بين المذهبين: مذهب الشبح ومذهب حصول الصورة؟

قلت: أي فساد في ذلك؟ إنما الفساد لو قيل إن الشبح والصورة كلاهما علمان ومبدءان للانكشاف، ونحن لا نقول به، بل إن المعلوم لا ينكشف إلا بالشبح، وحصول المعلوم لا يحتاج إليه إلا لأن العلم صفة ذات إضافة، فلا بد له من متعلق، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن، ثم اتحاد العلم مع المعلوم مما يبطل الاشتراك المعنوي للعلم، كما أشير إليه في أوائل

الكتاب، فتأمل وتثبتْ، هذا، والله أعلم بالصواب.

(الثَّانِي: التَّعْرِيفُ اللَّفْظِيُّ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصَوُّرِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ جَوَابُ مَا، وَكُلُّ مَا هُوَ جَوَابُ مَا فَهُوَ تَصَوُّرٌ[1]، أَلَا تَرَى إِذَا قُلْنَا الْغَضَنْفَرُ مَوْجُودٌ، فَقَالَ الْمُخَاطَبُ مَا الْغَضَنْفَرُ؟ فَفَسَّرْنَاهُ بِالْأَسَدِ[2]، فَلَيْسَ هُنَاكَ حُكْمٌ[3])، بل إحضار صورة.

فإن قلت: المطالب التصورية يطلب بها صورة غير حاصلة؟

قلت: بل يطلب الأعم منه ومن الإحضار، فتأمل فيه.

فإن قلت: إذا خوطب من حضر عنده صورة الأسد، وقيل الغضنفر

(١) ويوضحه ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة على التجريد بأن لنا مطلبين: مطلب «ما»، ويطلب بها التصور، ومطلب «هل»، ويطلب بها التصديق، والتصور على قسمين: تصور بحسب الاسم، وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه، مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج، وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها، وفي المعدومات أيضا، والطالب له ما الشارحة للاسم. وثانيهما تصور بحسب الحقيقة، أعني تصور الشيء الذي علم وجوده، والطالب لهذا التصور ما الحقيقية. وكذلك التصديق ينقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه، وإلى التصديق بثبوته لغيره، والطالب للأول هل البسيطة، وللثاني هل المركبة. ولا شبهة في أن مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة؛ فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده، كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية؛ إذ مالم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود. ولا يكون الترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمائية الحقيقية، لكن الأولى تقديم المائية». راجع العطار (٢١٩).

(٢) هنا تنتهي الأصل المطبوع للسلم.

(٣) هذا الذي اختاره المصنف مذهب السعد، وقد خالفه السيد في ذلك، ومخالفة السيد ناشئة عن عدم الفرق بين التعريف اللفظي والبحث اللغوي، كما ستأتي الإشارة إليه. راجع لهذا المبحث شرح التهذيب للدواني: ٢٠/ب، ٢١/أ.

موجود وفسر الغضنفر يلزم إحضار الحاضر.

قلت: الغرض من التعريف اللفظي إحضار المعنى من حيث إنه مدلول اللفظ، وبهذه الحيثية غير حاضر، ولا يذهب عليك أنه على هذا التقدير يلزم تحصيل أمر لم يكن حاصلا من قبل؛ فإن المعنى من حيث المدلولية لم يكن حاصلا قط، وإن جعل الحيثية تعليلية خارجة عن المطلوب يلزم إحضار الحاضر قطعا.

(نَعَمْ، بَيَانُ مَوْضُوعِيَّةِ اللَّفْظِ فِي جَوَابِ هَلْ هَذَا اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِمَعْنًى بَحْثٌ لَفْظِيٌّ، يُقْصَدُ إِثْبَاتُهُ بِالدَّلِيلِ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ[1])، فهو من المطالب التصديقية، (فَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصْدِيقِيَّةِ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهُ[2])، أي بين التعريف اللفظي (وَبَيْنَ الْبَحْثِ [اللَّفْظِيِّ][3] اللُّغَوِيِّ[4]). القائل السيد المحقق[5]، والتحقيق في هذا المقام أنه إذا عرفت بالتعريف اللفظي عند حضور المعرف والتفاته لا يكون المقصود منه إلا التصديق، وإذا لم يكن ملتفتا بل ذهل عنه وكان موجودا في الخزانة فيحتمل الأمرين، فالمدار على قصد المعرف، فتأمل.

---

(١) المتن هكذا في أصل السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «(نَعَمْ، مَدْلُولِيَّةُ اللَّفْظِ فِي جَوَابِ هَلِ اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِمَعْنًى بَحْثٌ لُغَوِيٌّ، يُقْصَدُ إِثْبَاتُهُ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ)».

(٢) المتن هكذا في أصل السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «(فَمَنْ قَالَ إِنَّ التَّعْرِيفَ اللَّفْظِيَّ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصْدِيقِيَّةِ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهُ)».

(٣) ما بين [ ] في أصل السلم، وليس في بحر العلوم.

(٤) كذا حقق المحقق الدواني وجه الفرق بين السيد والسعد في شرح التهذيب: ٢٠/ب، ٢١/أ.

(٥) في حواشيه على شرح التجريد، راجع العطار على الخبيصي: ٢١٩.

(الثَّالِثُ: مَثَلُ الْمُعَرِّفِ كَمَثَلِ نَقَّاشٍ يَنْقُشُ شَبَحًا فِي اللَّوْحِ، فَالتَّعْرِيفُ تَصْوِيرٌ بَحْتٌ، لَا حُكْمَ فِيهِ، فَلَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ[1] شَيْءٌ مِنَ الْمُنُوعِ)؛ إذ المنع لا يتوجه إلا إلى الحكم الذي يثبت بالبرهان. (نَعَمْ، هُنَاكَ أَحْكَامٌ ضِمْنِيَّةٌ، مِثْلَ دَعْوَى الْحَدِّيَّةِ وَالْمَفْهُومِيَّةِ وَالِاطِّرَادِ وَالِانْعِكَاسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَيَجُوزُ مَنْعُ تِلْكَ الْأَحْكَامِ) جوازا عقليا، (لَكِنَّ الْعُلَمَاءَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْعَ التَّعْرِيفَاتِ لَا يَجُوزُ) مطلقا، ولعل وجهه أنه يفضي إلى الجدال قبل الشروع في المقصود الأهم، على أن المعرف لا يعجز عن القول بأن المعرف عندي ما يصدق عليه هذا التعريف، (فَكَأَنَّهُ)، أي تجويز المنع (شَرِيعَةٌ نُسِخَتْ قَبْلَ الْعَمَلِ بِهَا).

نَعَمْ، يُنْقَضُ) الحد (بِإِبْطَالِ الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ [مَثَلًا][2]). النقض في المشهور مختص بهذين، والأشبه جواز النقض بإبطال كل دعوى ضمنية، كالحدية والأعرفية، قيل: المنع يتوجه إلى كل دعاو، سواء كانت معلومة الصحة أو مترددها، فالانتقال عنه إلى النقض غصب المنصب. ولك أن تقول: إن تصور النقض على وجهين: الأول: إبطال مقدمة معينة من مقدمات الدليل باستدلال، الثاني: النقض بالإجمال، فالأول غصب لمنصب المستدل في هذا كرة واحدة، وهو تبين المطلوب بهذه المقدمات، فكان على الخصم منع تلك المقدمة، فالعدول عنه خروج عن منصبه، بخلاف النقض على الوجه الثاني؛ لأن المستدل قد خرج عما التزمه من إقامة الدليل، وعجز الخصم عن القدح في مقدمة معينة من مقدماته، فشرع في دعوى أخرى لإبطال الدليل، فافهم.

ثم إن التحقيق أن منع غصب المنصب تحكُّم، بل باطل؛ لأنه منع عن

---

(١) كذا في أصل السلم، والمتن في بحر العلوم: «حتى يتوجه عليه».

(٢) قال في المسلم مع الفواتح (١٩/١): «(وجميع الإيرادات على التعريف) نقوض و(دعاوي)، فلا بد للمُورد من إقامة الدليل، (ويكفي في جوابها المنع)».

إظهار الصواب، بل نقول: القدح بإبطال مقدمة أولى بالقبول من القدح بمنعها؛ فإن الإبطال يقطع طمع إتمامها، بخلاف المنع، فافهم.

(وَالْمُعَارَضَةُ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْحُدُودِ الْحَقِيقِيَّةِ)، لا في الرسوم؛ (إِذْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا)، فيعارض [ب-]إبداء حد آخر حد المعرف، (بِخِلَافِ الرُّسُومِ)؛ إذ يجوز فيه التعدد، ثم إن إبداء حد آخر إما بالاستدلال على حديته، وحينئذ يبطل الحد الذي أبدى المعرف؛ لأنه لم يستدل عليه، فهو بالحقيقة نقض بإبطالها، أو إبداء حد آخر من غير إقامة حجة، وهذا لا يصلح للمعارضة، بل قصارى الأمر تجويز حد آخر، وهذا أشبه بالمنع، فالمعارضة في الحد لا يكون إلا إذا أقام المحدد دليلا على دعوى الحدية، وأقام المعارض أيضا دليلا، فافهم.

(الرَّابِعُ: اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّفْصِيلِ أَصْلًا)، وما يتراءا فيه الدلالة على معنى مركب فإنما الدلالة عليه من حيث الإجمال والوحدة، (وَإِلَّا) يكن كذلك (لَجَازَ تَحَقُّقُ قَضِيَّةٍ آحَادِيَّةٍ)، مع أن الملفوظة منحصرة في الثنائية والثلاثية، وقد يستدل بأن دلالة المفرد ليس إلا بالوضع، والوضع الواحد موحد للكثير، وفيه تأمل.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن المفرد لا يدل على التفصيل (قَالُوا: الْمُفْرَدُ إِذَا عُرِّفَ بِمُرَكَّبٍ[1] تَعْرِيفًا لَفْظِيًّا لَمْ يَكُنِ التَّفْصِيلُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ الْمُرَكَّبِ مَقْصُودًا)؛ إذ التعريف اللفظي إنما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق ولو اعتبارا، فلو كان التفصيل مقصودا لانقلب حقيقيا. (قَالَ الشَّيْخُ: الْأَسْمَاءُ وَالْكَلِمُ فِي الْأَلْفَاظِ نَظِيرُ الْمَعْقُولَاتِ الْمُفْرَدَةِ الَّتِي لَا تَفْصِيلَ فِيهَا، وَلَا

(١) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «بالمركب».

تَرْكِيبَ وَلَا صِدْقَ [وَلَا كَذِبَ][(١)]، وهو ظاهر بعد ثبوت ما سبق، (بَلْ لَا يُفِيدُ الْمَعْنَى) الغير الحاصل، (وَإِنَّمَا مِنْهُ الْإِحْضَارُ) والالتفات (فَقَطْ، [وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ][(٢)])؛ لأن فهم المعنى من المفرد يتوقف على العلم بالوضع للمعنى، وهو موقوف على تصور المعنى، فلو حصل تصور المعنى به ابتداء لدار.

وفيه نظر، **أما أولا**: فلأن مقدمات الدليل جارية في الألفاظ المركبة، فيلزم أن لا يفيد المعنى أيضا. وأجيب بأن دلالة المركب ليست بوضع على حدة غير وضع الأجزاء، بل الألفاظ المفردة إذا اقترنت على وجه مخصوص فُهم معاني تلك المفردات على ذلك الترتيب، فيحصل معنى مركب لم يكن حاصلا من قبل، وهذا خلاف التحقيق؛ فإن الألفاظ المركبة موضوعة بالوضع النوعي، فدلالتها أيضا على المعنى بالعلم بالوضع، كيف ولو كان ترتب المعاني لازما عقليا لترتب الألفاظ كيف لا يفهم المعنى التركيبي من اللفظ المركب من يجهل بأوضاع الهيئات، وإن علم بمعنى المفردات، فافهم.

وأما ثانيا: فلأن هذا الدليل لا يتم في الأوضاع النوعية؛ فإن العلم بالوضع النوعي لا يتوقف إلا على العلم بالمعنى بالوجه الكلي، ويكون إفادة المعنى الحاصل بخصوصه، فلا دور، فافهم. ([فَلَا يَصِحُّ التَّعْرِيفُ بِهِ إِلَّا لَفْظِيًّا][(٣)]).

---

(١) ما بين [ ] في السلم، وليس في بحر العلوم.

(٢) ما بين [ ] في السلم قبل قوله «وإنما منه الإحضار»، ووضعُه في بحر العلوم هكذا.

(٣) ما بين [ ] في السلم، وليس في بحر العلوم هذا المتن.

[الْقِسْمُ الثَّانِي]

التصديقات(١)

(الْحُكْمُ)، أي العقد المنعقد من الموضوع والمحمول والنسبة (مِنْهُ إِجْمَالِيٌّ، وَهُوَ انْكِشَافُ الِاتِّحَادِ)، الاتحاد المنكشف (بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ دَفْعَةً وَاحِدَةً)، كما إذا فتحنا العين ورأينا الجدار الأبيض، فيحصل العقد المنعقد بينهما دفعة، (وَمِنْهُ تَفْصِيلِيٌّ، [وَهُوَ]) العقد المنعقد (الْمَنْطِقِيُّ الَّذِي يَسْتَدْعِي صُوَرًا مُتَعَدِّدَةً مُفَصَّلَةً)، وهو المتعارف بالقضية.

(وَالنِّسْبَةُ إِنَّمَا تَدْخُلُ فِي مُتَعَلَّقِ الْحُكْمِ) والتصديق (بِالتَّبَعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا)، أي النسبة (مِنَ الْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ الَّتِي لَا تُلَاحَظُ بِالِاسْتِقْلَالِ، إِنَّمَا هِيَ مِرْآةٌ لِمُلَاحَظَةِ حَالِ الطَّرَفَيْنِ)، ومتعلق الحكم يجب أن يكون أمرا مستقلا بالمفهومية.

(بَلْ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ الْحُكْمُ حَقِيقَةً بِمُفَادِ الْهَيْئَةِ التَّرْكِيبِيَّةِ، وَهُوَ الِاتِّحَادُ مَثَلًا)، أي الأمر المجمل المركب من الموضوع والمحمول والنسبة، الملحوظ باللحاظ الاستقلالي، أو هذه المفهومات ملاحظة باللحاظ الواحد الاستقلالي، على ما يقتضيه عبارة «الأفق المبين». وإنما حملنا كلامه عليه، وإن كان له

---

(١) من هنا اعتمدت في تحقيق متن السلم على نسخة حاشية محمد عبد الحق الخير آبادي على شرح حمد الله على السلم المطبوعة في مطبع علوي قديم عام ١٣١٤هـ، وهو شرح بالقول، إلا أنه ينقل كلام المتن كاملا في الغالب، بالإضافة إلى شرح بحر العلوم، وهو شرح ممزوج.

محمل آخر صحيح منه؛ لأنه قال في «الحاشية»: وهو مختار مير باقر داماد[1] والفاضل الجونفوري، (فَتَدَبَّرْ)؛ فإنه باطل؛ فإنا كثيرا ما نعتقد القضية، وليس في أذهاننا الأمر المجمل، كما لا يخفى على من له فهم سليم.

وذهب جمع إلى أن متعلقه القضية المفصلة. ورد بأن القضية غير مستقلة؛ لتركبها من المستقل وغير المستقل، فتأمل. وذهب بعض أجلة المتأخرين إلى أنه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما، ونسب هذا إلى الشيخ، وهو مصادم للضرورة؛ فإنها شاهدة بأنهما لا يصلحان للتصديق والتكذيب إلا بواسطة النسبة الحاكية.

وذهب الجماهير إلى أن متعلقه النسبة، من حيث إنها حاكية، ولقد سمعت بعض محققي هذا العصر ـ أدامه الله تعالى ـ يقول: متعلقه المحكي عنه للقضية، وهو الحق، لا لأن النسبة بعدم استقلالها غير قابلة للتعلق؛ فإن ذلك ليس بضروري ولا مبرهن عليه، بل لأن المقصود منها المحكي عنه، والحكاية إنما هي مرآة له، والله أعلم بالصواب.

(ثُمَّ الْقَضِيَّةُ)، سواء كانت هَلِيَّات بسيطة أو مركبة (إِنَّمَا تَتِمُّ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ): أولها الموضوع وثانيها المحمول و(ثَالِثُهَا نِسْبَةٌ [تَامَّةٌ] إِخْبَارِيَّةٌ حَاكِيَةٌ)، لا أزيد ولا أنقص.

واعلم: أنهم اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أن الهليات البسيطة غير

---

(١) هو: محمد بن باقر بن المير الحسيني الإسترابادي (ت: ١٠٤١هـ/١٦٣١م)، من علماء الشيعة الإمامية، من أهل إصفهان، له: القبسات، الأفق المبين، في الفلسفة، الإعضالات العويصات في فنون العلوم والصناعات، الإيقاظات في خلق الأعمال وأفعال العباد، تقويم الإيمان، في الكلام، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي: ٤٨/٦.

مشتملة على الرابط، بخلاف المركبة؛ فإن العجم لا يذكرون الرابط في ترجمة زيد موجود، ويقولون «زيد هست»، بخلاف المركبة. وذهب بعضهم إلى أن محمول الهليات البسيطة متضمنة للرابط، بخلاف المركبة، واستدل بأن مفاد زيد موجود وجود زيد، بخلاف زيد كاتب؛ إذ مفاده وجود الكتابة لزيد، فالوجود بنفسه متضمن للربط.

وذهب بعضهم إلى أن الهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم الرابطيين، سوى النسبة التامة؛ فإن معنى زيد قائم زيد وجد على صفة القيام، بخلاف البسيطة؛ إذ ليس معنى زيد موجود زيد يوجد الوجود، واختاره صاحب «الأفق المبين»، وبينه بعبارات مطنبة غير محصلة المعنى، والضرورة شاهدة بأن البسيطة والمركبة متساويتان في درجة الحكاية في الاحتياج إلى النسبة الرابطة، وعدم الفاقة إلى أمر زائد عليها.

وههنا فائدة جليلة يجب الاطلاع عليها، قالوا: إن الهليات البسيطة والمركبة مفترقتان في درجة المحكي عنه باشتمال الثانية على الوجود الرابطي دون الأولى، وفسروه بوجود الشيء في نفسه، على أنه في محل لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعتية، ويوصف به تارة موضوعه، فيسمى العروض، كما يقال البياض موجود للجسم وعارض له، وتارة يوصف به متعلق موضوعه، ويقال له الانصاف، كما يقال الجسم موجود له البياض ومتصف به، وقالوا وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها، سوى العرض الذي هو الوجود، فمصداق زيد كاتب وجود الكتابة لزيد، ومصداق زيد موجود نفس وجود زيد، ومثل هذا قالوا في العدم.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنهم إن أرادوا أن الوجود الرابطي موجود في

المركبة في درجة المحكي عنه فظاهر أنه من الانتزاعيات التي لا وجود لها في الأعيان، وإن أرادوا أن المحكي عنه صالح لانتزاع الوجود الرابطي دون البسيط، فإن أرادوا الوجود الخارجي الرابطي فمسلم أن البسيط لا يشتمل عليه، لكن المركبات التي مبادئ محمولاتها انتزاعية كذلك.

وإن أرادوا نفس الوجود الرابطي الواقعي فظاهر أنه كما أن المركبة صالحة كذلك البسيط، وكما أن وجود سائر الانتزاعيات وجوداتها في أنفسها هو بعينها وجوداتها لمحالها كذلك وجود الوجود؛ فإن الوجود من الكليات المتكررة الأنواع. وبالجملة الفرق بين الهليات المركبة والبسيطة، وإن كان في درجة المحكي عنه عسير، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن القضية تتم بأمور ثلاثة (يَتَبَيَّنُ أَنَّ الظَّنَّ إِذْعَانٌ بَسِيطٌ)، وهو الطرف الراجح فقط، لا كما زعم الإمام أنه عبارة عن مجموع الراجح والمرجوح، (وَإِلَّا) كان بسيطا (لَصَارَ أَجْزَاءُ الْقَضِيَّةِ هُنَاكَ)، أي في صورة الظن (أَرْبَعَةً)؛ لأن الراجح والمرجوح لا بد لهما من نسبتين؛ ضرورة استحالة كون النسبة الواحدة راجحة ومرجوحة، فإما كلتاهما داخلتان، فثبت الملازمة، أو خارجتان، أو أحدهما داخلة والأخرى خارجة، فيلزم تعلق الإذعان خارج القضية، وهو خلاف المقرر.

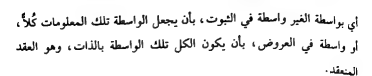
ولا يلزم على مذهب المتأخرين كون أجزاء القضية خمسة؛ لأن لهم أن يقولوا الطرف الراجح يتعلق بالنسبة التامة، والمرجوح بالتقييدية؛ بناء على تجويزهم تعلق الوهم بها، هذا، والله أعلم. واعلم: أن هذا الحكم غير مختص بالظن فقط، بل الوهم والشك كذلك؛ فإن الكيفيات لا تركيب فيها أصلا، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالْمُتَأَخِّرُونَ زَعَمُوا أَنَّ) القضية تتم بأمور أربعة، ثالثها التقييدية، ورابعها التامة، وقالوا: إن (الشَّكَّ مُتَعَلِّقٌ بِالنِّسْبَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ، وَهِيَ مَوْرِدُ الْحُكْمِ، وَيُسَمُّونَهَا النِّسْبَةَ بَيْنَ بَيْنَ، وَأَمَّا الْحُكْمُ بِمَعْنَى الْوُقُوعِ)، أي النسبة التامة الإيجابية، (وَاللَّاوُقُوعِ)، أي السلبية (فَلَا يَتَعَلَّقُ بِهِ إِلَّا التَّصْدِيقُ)، قال بعض أجلة المتأخرين: لعل ذلك منشأ قولهم بتربيع أجزاء القضية؛ فإنهم لما رأوا الشك والإذعان متعلقين بقضية واحدة، وكان رأيهم أن الاختلاف بينهما بالمتعلق فحسب قالوا بتربيع أجزاء القضية.

(أَعْجَبَنِي قَوْلُهُمْ، أَمَا فَهِمُوا أَنَّ التَّرَدُّدَ لاَ يَتَقَوَّمُ حَقِيقَةً مَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِالْوُقُوعِ) الذي هو حكاية؛ فإن الشيء ما لم يصر حكاية، كيف يقوم به التردد؛ فإنه عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية لما هي حكاية عنه، والنسبة التقييدية وإن اعتبرت من حيث إنها واقعة أو ليست بواقعة، بأن يكون الوقوع خارجا لعدم كونها حكاية غير صالحة لتعلق التردد، وأما مجموعهما فلا دخل للتقييدية فيه، بل الوقوع كاف، كما لا يخفى على من له أدنى فهم، هذا، والله أعلم بالصواب.

(فَالْمُدْرَكُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَاحِدٌ)، وهو الوقوع واللاوقوع، (وَالتَّفَاوُتُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْإِدْرَاكِ بِأَنَّهُ إِذْعَانِيٌّ أَوْ تَرَدُّدِيٌّ)، أي إدراك متحقق في ضمنه، (فَقَوْلُ الْقُدَمَاءِ هُوَ الْحَقُّ. وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الْمَعْلُومَاتِ الثَّلَاثَةَ الَّتِي هِيَ جَمِيعُ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي صُورَةِ الشَّكِّ) والوهم والتخيل، (مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ)، فيلزم انفكاك الكل عن جميع أجزائه الذي هو الكل.

(قِيلَ فِي حَلِّهِ: إِنَّ الْقَضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ كُلٌّ بِالْعَرَضِ)،



أي بواسطة الغير واسطة في الثبوت، بأن يجعل الواسطة تلك المعلومات كُلاً، أو واسطة في العروض، بأن يكون الكل تلك الواسطة بالذات، وهو العقد المنعقد.

وإنما ينسب الكلية إلى القضية لاتحادها معه بالعرض، (فَلاَ يَلْزَمُ تَحَقُّقُهُ)، أي تحقق الكل الذي هو القضية، إما لعدم تحقق الواسطة، وهي الإيقاع، وإما لجواز انفكاك الكل بالعرض عن أجزائه العرضية، (كَالْكَاتِبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ)، وهذا التمثيل يؤيد التوجيه الثاني.

(أَقُولُ: [إِذَا كَانَ كُلاً بِالْعَرَضِ] فَيَجِبُ أَنْ يُعْتَبَرَ) في انعقاد القضية (أَمْرٌ آخَرُ بَعْدَ الْوُقُوعِ). أما على التوجيه الأول فلأنه لا بد من أخذ الواسطة، وأما على الثاني فلأن الكل بالعرض يكون لازما للكل بالذات، فانفكاكه عن المعلومات يدل على انفكاك الكل بالذات، فلا بد من اعتبار أمر آخر، (وَلَيْسَ) ذلك الأمر (إِلَّا إِدْرَاكُهُ[١])، أي إدراك الوقوع واللاوقوع، (وَذَلِكَ خَارِجٌ إِجْمَاعًا)، ولما كان لمتوهم أن يقول: إنه يجوز أن يكون شرطا خارجا أجاب بقوله: (وَأَخْذُ الْوُقُوعِ بِشَرْطِ الْإِيقَاعِ تَصْحِيحٌ لِمَجْعُولِيَّةِ الذَّاتِيِّ[٢])؛ إذ المعلومات عين القضية، وقد جعلها الإيقاع قضية، (وَهُوَ مُحَالٌ).

واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون قيدا للمعلومات، خارجا عن مفهوم القضية، كالسرير؛ فإنه عبارة عن قطعات الخشب المعروضة للهيئة كذلك يكون القضية عبارة عن المعلومات المعروضة، ولا مجعولية ذاتية. وأيضا يمكن أن يكون مراده بالكل بالعرض الكلي العرضي. والحاصل أن مفهوم

(١) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «إلا الإدراك».

(٢) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «للمجعولية الذاتية».

القضية كلي عرضي لتلك المعلومات، فلا بأس بالانفكاك، وحينئذ لا يرد عليه شيء.

هذا، وإن كان بعيدا لكنه مصلح لكلامه، نعم، كاف في دفعه ما أشار إليه بقوله: (وَالْإِفَادَةُ) للسكوت (مُقَدَّمٌ عَلَى الْإِيقَاعِ، وَالْقَضِيَّةُ لَيْسَتْ مُنْتَظِرَةَ التَّحْصِيلِ بَعْدَهَا)، أي الإفادة، (فَاعْتِبَارُ تَعَلُّقِ الْإِيقَاعِ بِالْوُقُوعِ) شرطا أو شطرا (مِمَّا لَا دَخْلَ لَهُ فِي تَحْصِيلِ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ)، أي حقيقة القضية، (فَالْحَقُّ أَنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ [هُوَ][1] قَائِمٌ قَضِيَّةٌ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ)، سواء كان مذعنا أو لا؛ (فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعْنًى مُحْتَمِلًا لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ، فَفِي) صورة (الشَّكِّ إِنَّمَا التَّرَدُّدُ فِي مُطَابَقَةِ الْحِكَايَةِ) للمحكي عنه، (لَا فِي أَصْلِ الْحِكَايَةِ وَاحْتِمَالِهَا لَهُمَا)، أي للصدق والكذب.

(نَعَمْ، الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةُ فِي الْعُلُومِ هِيَ الَّتِي تَعَلَّقَ بِهَا الْإِذْعَانُ؛ إِذْ لَا كَمَالَ فِي تَحْصِيلِ الشَّكِّ)، هذا في المشكوك، أما المخيل فله اعتبار، ويجب في صناعة الشعر من هذا الفن، (هَذَا وَإِنْ كَانَ مِمَّا لَمْ يَقْرَعْ سَمْعَكَ) من المنطقيين، وإن صرح الفاضل التفتازاني بكونه جملة خبرية في اصطلاح المعاني. قال الشيخ: فأما الذي يجب بحسب الأمر في نفسه، فهو أن القضية الحملية تتم بأمور ثلاثة؛ فإنها تتم بمعنى الموضوع والمحمول ونسبة بينهما، وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة، بل يحتاج إلى أن الذهن يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بإيجاب أو سلب، (لَكِنَّهُ هُوَ التَّحْقِيقُ).

(ثُمَّ إِذَا كَانَتِ الْأَجْزَاءُ ثَلَاثَةً فَحَقُّهَا أَنْ يُدَلَّ عَلَيْهَا بِثَلَاثِ عِبَارَاتٍ، فَالدَّالُّ

(١) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في شرح بحر العلوم متنا.

عَلَى النِّسْبَةِ [يُسَمَّى] رَابِطَةً، وَفِي لُغَةِ الْعَرَبِ رُبَّمَا حُذِفَتِ الرَّابِطَةُ[1]، اكْتِفَاءً بِعَلَامَاتٍ إِعْرَابِيَّةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهَا دَلَالَةً الْتِزَامِيَّةً[2])، هذا غير ظاهر في غير الزمانية، بل الظاهر أن الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الساذجة، (فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ ثُنَائِيَّةً، وَرُبَّمَا ذُكِرَتْ) الرابطة، (فَتُسَمَّى) القضية (ثُلَاثِيَّةً. وَالْمَذْكُورُ وَإِنْ كَانَ أَدَاةً)؛ لكونه دالا على نسبة غير مستقلة[3]، (لَكِنَّهُ رُبَّمَا كَانَ[4] فِي قَالَبِ الِاسْمِ، كَـ«هُوَ»).

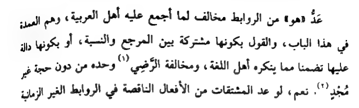
---

(١) هذا ما قاله الشيخ الرئيس، وتمسك به الدواني وغيره في رد السعد القائل بأن العربية ليس فيها هذه الرابطة، بل المناطقة لما نقلوا هذا العلم لم يجدها في اللغة العربية، فاستعاروا لها «هو»، واستند في ذلك إلى كلام المعلم الأول في كتاب الحروف: ١١١ ـ ١١٣.

(٢) هذا صنيع جماهير المناطقة، خلافا للسعد، وقد صرح محققهم الدواني في شرح التهذيب (٢٣/١): «المنطقيون يصرحون بأن الرابطة لفظة «هو» و«هي» ونظائرهما، فلا يكون علامات الإعراب رابطة عندهم، بل دالة على الفاعلية والمفعولية وغيرهما، كما هو عند أهل العربية، وانفهام معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات بطريق الالتزام؛ لأن تلك العلامات تدل على تلك المعاني المتصورة التي لا تكون بدون الرابطة».

(٣) قال القطب: «لتوقفها على المحكوم عليه وبه»، فقال محشيه السيد: «يعني أن النسبة التي بها يرتبط المحكوم به بالمحكوم عليه معقولة، من حيث إنها حالة بينهما، وآلة لتعرف حالهما، فلا تكون معنى مستقلا يصلح لأن يكون محكوما عليه أو به»، وبينه محشيه عبد الحكيم: أن ما قاله السيد «دفع لما أورده المحقق التفتازاني [في شرح الشمسية: ٢٠٦، ٢٠٧] من أنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكونه أداة لكان جميع الأسماء الدالة على النسب والإضافات أدوات، وحاصل الدفع أن المقصود بالتوقف عدم الاستقلال بالمفهومية؛ لكونها دالة على نسبة هي آلة لتعرف حال الطرفين غير ملحوظة لذاتها، كسائر معاني الحروف». شرح الشمسية مع السيد وعبد الحكيم: ١٧/٢.

(٤) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «يكون». هذا ما قاله القوم، واستندوا في ذلك إلى كلام رئيس الصناعة ابن سينا. وهو ما خالفهم فيه السعد في شرح الشمسية والتهذيب؛ حيث قرر أن «هو» ليست رابطة، بل هي اسم، استعاروها للرابطة، واستند في ذلك بكلام المعلم الأول الفارابي في كتاب الحروف له: ١١١ ـ ١١٣.


عَدُّ «هو» من الروابط مخالف لما أجمع عليه أهل العربية، وهم العمدة في هذا الباب، والقول بكونها مشتركة بين المرجع والنسبة، أو بكونها دالة عليها تضمنا مما ينكره أهل اللغة، ومخالفة الرَّضِي[1] وحده من دون حجة غير مُجْدٍ[2]. نعم، لو عد المشتقات من الأفعال الناقصة في الروابط الغير الزمانية

---

(١) هو: محمّد بن الحسن رضي الدين الأستراباذي، نسبة إلى «أستراباذ» من أعمال «طبرستان» في شمالي فارس، ولُقِّبَ بنجم الأئمة، واحد من أفذاذ المحقِّقين في علم العربيّة، وصاحب الشّرحَيْنِ المشهورَيْنِ: شرح كافية ابن الحاجب في النحو، وشرح شافيته في الصرف. وقد ضنت المصادر بترجمة وافية للرضي، فلم تذكر شيئاً عن حياته ومشيخته الذين تتلمذ لهم، ولا التلاميذ الذين انتفعوا به، بل إنّ السيوطي (ت٩١١هـ) ذكر أنّه لم يقف على اسمه، والبغدادي (ت١٠٩٣هـ) على شدّة تحرّيه واستقصائه قال: ولم اطّلع على ترجمة له وافية بالمراد. توفي عام ٦٨٦هـ. انظر هدية العارفين: ٢/١٣٤، الأعلام: ٦/٨٦.

(٢) فيه موافقة من الشارح لمذهب السعد، ورد منه على المحقق الدواني؛ حيث قال في شرح التهذيب (٢٢/ب، ٢٣/١): «... قد جعله بعض أئمة النحو أيضا حرفا؛ فإن الرضي نقله عن بعض البصريين واختاره؛ حيث قال: ثم لما كان الغرض من الإتيان بالفعل ما ذكرنا، أعني دفع التباس الخبر الذي يذكر بعده بالوصف، وهذا هو معنى الحرف، أعني إفادة المعنى في غيره صار حرفا، وانخلع عنه لباس الاسمية، فلزم صيغة معينة، أعني صيغة الضمير المرفوع؛ وإن تغير ما بعده عن الرفع إلى النصب، كما ذكرنا؛ لأن الحرف عديمة التصرف، لكن بقي فيه تصرف واحد كما في حالة الاسمية، أعني كونه مفردا ومثنى ومجموعا، مذكرا ومؤنثا، ومتكلما ومخاطبا وغائبا؛ لعدم صرافتها في الحرفية. ومثله كافُ الخطابِ في هذا التصرف؛ لما تجرد عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية».
ثم ما قاله الرضي سبقه إليه ابن هشام في «المغني». راجع هامش شرح اليزدي (٢٦٦، الطبعة البيروتية).

ويمكن الرد على الشارح بعد تسليم مخالفة أهل المنطق لما أجمع عليه أهل العربية، بأنه لم لا يجوز أن يكون هذا من باب تخالف الاصطلاحين من أهل الفَنَّيْن، وهو واقع في مواضع كثيرة، هذا إذا كان مركز القضية هو جواز استعارة «هو» للرابطة أو عدمه،=

لكان غير بعيد؛ فإنهم مصرحون بكونها غير مشتملة على الحدث الذي به الاستقلال في المشتقات، (وَيُسَمَّى رَابِطَةً غَيْرَ زَمَانِيَّةٍ، وَ(استن) فِي الْيُونَانِيَّةِ، وَ(است) فِي الْفَارِسِيَّةِ مِنْهَا)، أي من غير الزمانية.

(وَرُبَّمَا كَانَ) الرابط (فِي قَالَبِ الْكَلِمَةِ، كَـ«كَانَ»)، وهو رابطة البتة؛ فإن أهل العربية صرحوا بعدم اشتماله على الحدث، وعليه مدار التسمية بالناقصة[1]، (وَيُسَمَّى [رَابِطَةً] زَمَانِيَّةً.

= وأما إذا كان أساس القضية هو هل «هو» موضوع للربط في اللغة العربية ـ كما ادعاه ابن سينا، وتبعه القوم منهم المصنف هنا ـ فالقول فيه قول أهل العربية، لا قول ابن سينا، لا سيما في كلام الفارابي ما يخالفه، ودعوى المناطقة ومحاولة الدواني ومن تبعه كل ذلك رجم بالغيب، على ما لاحظه عبد الحكيم [حواشي الشمسية: ١٨/٢] بحق، وتترجح كفة السعد على مخالفيه، ومن أصرح الأدلة على ذلك إمساك السيد قلمه عن مهاجمة السعد، على خلاف عادته. فتأمل.

واعلم: أن هذا الضمير الذي اختلف في كونه أداة أو اسما هو الضمير الذي يسميه النحاة فصلا وعمادا، وأما غيره فلا خلاف في كونه اسما. ومن هنا يندفع ما يتوهم من أنا إذا قلنا «زيد يكتب» لكان لفظة «هو» مقدرة في آخر الكلمة، فلو ذكرنا الرابطة أيضا لكنا قلنا «زيد يكتب هو»، وإنه تكرار. وجه الدفع أن التكرار إنما يلزم لو كان إحداهما عين الآخر، وهو ممنوع؛ فإن لفظة «هو» التي في آخر الكلمة ليست برابطة عندهم، بل هي فاعل، والمتوسطة رابطة، وإحداهما غير الأخرى، ولذا اتفقوا على كون المتأخرة اسما، واختلفوا في المتقدمة. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب: ٢٦٦.

(١) قال السيد في حواشي الشمسية (١٩/٢): «وقد نوقش ههنا أيضا بأن مدلو «كان» زائد على مدلول الرابطة؛ لدلالة «كان» على الزمان الذي لا مدخل له في الرابط»، علق عليه عبد الحكيم قائلا: «فلا يكون دلالته على النسبة دلالة مطابقة، فلا تكون رابطة؛ لأنها الدال على النسبة بالمطابقة، ولو أريد أعم من ذلك يدخل «كان» التامة، بل الأفعال والمشتقات كلها في الرابطة، وما قيل: إن الرابطة ما دل على نسبة شيء إلى شيء هما خارجان عن مدلولها، سواء كان دالا بالمطابقة أو لا، فلا يدخل الأفعال التامة فمع=

[مَبْحَثٌ: تَقْسِيمُ الْقَضِيَّةِ إِلَى الْحَمْلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ]

وَالْقَضِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ)، موجبة أو سالبة، (وَإِلَّا) حكم فيها بالثبوت أو السلب (فَشَرْطِيَّةٌ[1])، وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا) في الحملية، (وَمُقَدَّمًا[2]) في الشرطية، (وَالْمَحْكُومُ بِهِ

= كونه خلاف المتبادر من تعريف الرابطة يرد عليه سائر الأفعال الناقصة وأفعال المقاربة. وأورد عليه السعد [السعدية ٢٠٦]: «لو كان لفظ «كان» رابطة لانعكس قولنا «كل شيخ كان شابا» إلى قولنا «بعض الشاب كان شيخا»، على ما هو مقتضى العكس، ولما كان عكس هذه القضية قولنا «بعض الكائن شابا شيخ» علمنا أن لفظ «كان» داخل في المحمول ليدل على تعيين الزمان». وأجيب [العطار على الخبيصي: ٢٣٤] «بأن بعض الشاب كان شيخا صادق إذا كان «كان» للدلالة على زمان سابق على زمان التكلم، لا للدلالة على زمان سابق على زمان الاتصاف بالعنوان، ولو سلم فلا يلزم في العكس أن يشارك الأصل في الزمان، بل يجوز أن يختلفا، كالاختلاف في الجهة، فليكن عكس «كل شيخ كان شابا» «بعض الشاب كان شيخا»».

(١) قال السيد في حواشي الشمسية (١٥/٢): «انقسام القضية إلى الحملية والشرطية حصر عقلي، وأما انقسام الشرطية إلى المتصلة والمنفصلة فليس كذلك؛ لأن الشرطية طرفاها قضيتان بالقوة القريبة من الفعل، والنسبة بين القضيتين لا يمكن أن تكون بحمل إحداهما على الأخرى، بل لا بد أن تكون هناك نسبة غير الحمل، ولا يلزم من هذا أن تكون النسبة التي هي غير الحمل منحصرة في الاتصال والانفصال؛ لجواز أن تكون بوجه آخر؛ فهذه القسمة استقرائية؛ إذ لم توجد في العلوم ومتعارف اللغة نسبة بوجه آخر معتبرة بين أطراف القضايا». راجع أيضا شرح اليزدي على التهذيب: ٣٠.

(٢) لتقدمه، أي في الغالب، أو طبعه هكذا، وإلا فقد يتأخر المقدم ويتقدم التالي، كما في «صلح الناس إذا صلح العلماء»، والقول بحذف الجزاء في مثله اصطلاح محققي النحاة، وبعضهم يجوّز تأخيره. هذا في المتصلة، وأما في المنفصلة فالذي ذكر أولا هو المقدم والثاني هو التالي، على أي كيف كان.

مَحْمُولًا) في الحملية، (وَتَالِيًا) في الشرطية.

(وَاعْلَمْ: أَنَّ مَذْهَبَ الْمَنْطِقِيِّينَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الشَّرْطِيَّةِ بَيْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِي)، وأما هما فلا حكم فيهما أصلا، (وَمَذْهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّهُ) أي الحكم (فِي الْجَزَاءِ، وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لِلْمُسْنَدِ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ الْحَالِ أَوِ الظَّرْفِ)، فمعنى قولنا «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» النهار موجود وقت طلوع الشمس، (كَذَا فِي «الْمِفْتَاحِ»[(١)]).

ولا يخفى أن مقصود المنطقيين أن من المعاني المعقولة المحتملة للصدق والكذب ما يحكم فيه بين المقدم والتالي بالاتصال والانفصال، ولا يليق للنحاة إنكار هذا؛ لكونه مكابرة، وكون نظرهم في الألفاظ فقط دون المعاني، فالنزاع إنما يعقل بأن القضايا المصدرة بـ«إن» وأمثالها المستعملة في محاورات العرب هل هي شرطيات أو حملية، بأن يكون الحكم في الجزاء، والشرط قيدا له في المسند.

فذهب أهل المنطق إلى الأول، وأهل العربية[(٢)] إلى الثاني. ثم قيل: النزاع لفظي؛ فإن أهل العربية إنما يدعون الحكم في التالي فيما تاليه إنشاء[(٣)]، وأهل المنطق إنما ينكرونه فيما تاليه خبر. وقال بعض الشراح: إن التي تاليها إنشاء ليس خبرا، فالنزاع إنما يكون فيما تاليه خبر، ولا يخفى أن ما تاليه إنشاء

---

(١) انظر مفتاح العلوم للسكاكي: ٢٠٩. وكأن المصنف لا يتبناه؛ كما تشعر به صيغة التبري.

(٢) أي فيما ادعى السكاكي، وفهمه السعد، وإلا فيقدر أن الشارح يرى رأيهما أيضا، خلافا للسيد المنكر لاختصاص أهل العربية بمذهب مختلف عن مذهب المناطقة، كما ستطلع عليه قريبا.

(٣) كما إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ولا يخفى أنه يمكن تأويله هكذا «إن جاءك زيد فأنت مأمور بإكرامه».

يمكن فيه النزاع أيضا، بأن النسبة الإنشائية هل هي بين الشرط والجزاء أو في الجزاء فقط.

ثم الحق ما قال السيد المحقق إنه لا نزاع أصلا؛ فإن أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بينهما، لا في الجزاء، كيف وهم يقولون: إن حرف الشرط موضوع لسببية الأول ومسببية الثاني، وكلام صاحب «المفتاح» إما مؤول وإما مردود[1]. ويؤيده ما قال في ضوء المصباح، من أن أطراف الشرطية قد خرجت من أن يكون جملة مفيدة للسكوت عليه، والقول قوله، والله أعلم بالصواب.

(قَالَ السَّيِّدُ [الْمُحَقِّقُ][2] قُدِّسَ سِرُّهُ) الشريف: (الْأَوَّلُ)، أي قول أهل المنطق (هُوَ الْحَقُّ؛ لِلْقَطْعِ بِصِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ مَعَ كَذِبِ التَّالِي فِي الْوَاقِعِ، كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَ زَيْدٌ حِمَارًا كَانَ نَاهِقًا، وَلَوْ كَانَ الْخَبَرُ هُوَ التَّالِي لَمْ يُتَصَوَّرْ صِدْقُهَا)، أي الشرطية (مَعَ كَذِبِهِ)، أي التالي؛ (ضَرُورَةَ اسْتِلْزَامِ انْتِفَاءِ الْمُطْلَقِ انْتِفَاءَ الْمُقَيَّدِ)؛ فإنه مشتمل على المطلق، وتجويز منافاة القيد للمطلق قول بالجمع بين النقيضين. ويقرب منه[3] أنها[4] تصدق مع كذب المقدم، ولو كان الخبر هو التالي لما أمكن ذلك؛ ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء القيد.

---

(١) انظر ما قاله السيد في حاشيته على المطول للتفتازاني: ١٥٣.

(٢) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في شرح بحر العلوم متنا.

(٣) هذا ما ذكره حمد الله في شرح السلم، بل هو مما ذكره السيد نفسه في حاشية المطول (١٥٢)، وهو أيضا من الوجوه التي ذكرت لإثبات حقية مذهب المنطقيين، بالإضافة إلى ما نقله المصنف عن السيد، وما أدلى المصنف بدلوه. راجع شرح حمد الله مع حاشية محمد عبد الحق الخيرابادي: ٥٢.

(٤) أي الشرطية.

(قَالَ الْعَلَّامَةُ الدَّوَّانِي [رَحِمَهُ اللهُ][1]: كَذِبُ التَّالِي فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَذِبُهُ فِي الْأَوْقَاتِ التَّقْدِيرِيَّةِ، فَالنَّاهِقِيَّةُ فِي جَمِيعِ أَوْقَاتٍ قُدِّرَ فِيهَا حِمَارِيَّةُ زَيْدٍ ثَابِتَةٌ لَهُ، وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ الْأَوْقَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ مَسْلُوبَةً عَنْهُ، أَلَا تَرَى [أَنَّ][2] «زَيْدٌ قَائِمٌ فِي ظَنِّي» لَمْ يَكْذِبْ بِانْتِفَاءِ الْقِيَامِ فِي الْوَاقِعِ). وما قيل: المحكوم به في تلك القضية مظنون القيام، لا قائم، فإذن إنما يكذب بانتفاء مظنونية القيام، بخلاف الناهقية، فنداء من بعيد على ما لا يخفى[3].

(وَمَا ذُكِرَ مِنَ الِاسْتِلْزَامِ) بين انتفاء المقيد وانتفاء المطلق (فَمُسَلَّمٌ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُطْلَقَ هَهُنَا مُنْتَفٍ؛ فَإِنَّهُ الْمَأْخُوذُ عَلَى وَجْهٍ أَعَمَّ مِمَّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ)، بحيث يشمل عالمَ التقدير (أَيْضًا، غَايَةُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْعِبَارَةَ غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لِتَأْدِيَةِ ذَلِكَ [الْمَعْنَى][4]) المطلق بانفراده (مُطَابَقَةً، وَلَا ضَيْرَ فِيهِ)، بل يدل في ضمن المقيد.

قال بعض أجلة المتأخرين: مفاد القضية الحملية، سواء كانت مطلقة أو مقيدة، ثبوت المحمول للموضوع في الواقع، لا مطلق الثبوت، وإلا لم تكن كاذبة بانتفائه عن نفس الأمر؛ ضرورة أن انتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق، فلو فرضنا عدم تحقق المطلق في الواقع يلزم عدم تحقق المقيد

---

(1) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا. هذا رد من الدواني على ما تمسك به السيد الشريف لإثبات حقية مذهب المناطقة. وانظر ما قاله الدواني في شرحه على التهذيب: ٢٣/ب.

(2) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(3) قال في المنهية: «فإن مظنونية القيام لازمة لقائم في الظن، ولا يلزم أن يكون هو هو، وقائم في الظن مفهوم مقيد يمكن حمله على موضوع، وإنكاره مكابرة».

(4) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

ضرورة، فمعنى «النهار موجود وقت طلوع الشمس» النهار موجود في الواقع في ذلك الوقت، فلا بد في صدقه من وجود المطلق مع القيد في الواقع، فلو لم يتحقق لم يتحقق مع القيد أيضا.

نعم، القضايا المقيدة بما هي حكاية عن نفس الأمر تدل على ثبوت شيء لشيء في الواقع بحسب الحكاية، فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه بحسب الحكاية، ولكن لا يخفى أن هذا القيد لا يصلح أن يقع مقدما للشرطية، فما قال: إن انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير، فهو إذا كانت القضية شرطية، والنظير[1] خارج من البحث.

وفيه نظر ظاهر[2]؛ فإن الحكاية كما يصح عن الواقع يصح عن عالم التقدير، وقول الحاكي عن التقدير: «زيد ناهق» كلام تام البتة، وليس إنشاء، فلا بد أن يكون خبرا. غاية الأمر أن العبارة غير موضوعة له، والمعتبر في العلوم والصناعات ما هو حكاية عن الواقع، ولا مضايقة فيه، ومدار صدق

---

(١) يعني أن ما لا بد منه في صدق الحملية هو ثبوت المحكلي عنه في نفس الأمر، والمحكي عنه في النظير المذكور ليس ثبوت القيام في نفس الأمر، بل في الظن به الذي هو حكاية عن القيام في نفس الأمر، فالذي يجب في صدق هذه القضية تحقق الحكاية في نفس الأمر، وهو حاصل، سواء كان القيام حاصلا في نفس الأمر أم لا. واعترض عليه بأن المحمول حقيقة هو مظنون القيام، وهو حاصل في نفس الأمر، فلا تقيد إلا في الصورة، وأجيب بأن مراد المحقق الدواني أن المطلق في زيد قائم في ظني ليس هو ثبوت القيام في تنفس الأمر، بل الأعم مما هو في نفس الأمر أو بحسب ظن المتكلم، فإذا لم يكن زيد قائما في نفس الأمر وكان قائما في ظن المتكلم لم يلزم كذب المطلق وصدق المقيد، وكذلك المطلق في زيد ناهق وقت حمارته ليس ناهقية بحسب نفس الأمر، فلم يكن النظر خارجا عن المبحث. انظر حاشية محمد عبد الحق الخيرابادي على حمد الله: ٥٧.

(٢) هو ما ذكره حمد الله في شرحه: ٥٦.



القضية على مطابقتها لما حكيت عنه، لا على مطابقتها للواقع.

نعم، لما كان الأكثر الحكاية عنه فالصدق كذلك، بل لو حكي عن عالم التقدير، كقولنا «زيد إنسان» كان كاذبا البتة، ومن كذب المطلق في الواقع لا يلزم كذبه في عالم التقدير، فلم يلزم كذب المقيد؛ لتحقق مطلقه الذي هو الثبوت العام، لا الثبوت في نفس الأمر. هذا، والله أعلم.

قيل: الفرق بين القضية المطلقة والمقيدة بأن الأولى حكاية عن الثبوت الواقعي، والثانية عن الثبوت على التقدير، ولا يلزم من كذب الأولى كذب الثانية؛ لأن الأولى ليست مطلقا للثانية. واعترض عليه بعض الأساتذة بأن الفرق تحَكُّم، بل مدلول مطلق القضية واحد منطبق على سائر القضايا. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَبِمِثْلِ ذَلِكَ يَنْحَلُّ شُبْهَةُ «مَعْدُومُ النَّظِيرِ»[1])، قرر الشبهة بأن معدوم النظير الذي هو المقيد ثابت لزيد مثلا، مع أن مطلقه الذي هو المعدوم غير ثابت له، فلا شك في انحلاله بمثل ذلك الجواب؛ فإن مطلقه المعدوم الأعم من كونه نظير زيد أو نفسه، وهو ثابت في ضمن ثبوته، وإن جعل المعدوم من العدم الرابطي، ويكون معناه زيد ليس له نظير وسيق الشبهة لا ينحل بذلك، بل يحتاج إلى ما أجاب به الشيخ، من أنه ليس مقيدا للمعدوم، وأن المعنى الرابطي غير مستقل مغاير بالذات للمعدوم المحمول المستقل، والله أعلم بحقيقة الحال.

(أَقُولُ): في نصرة أهل المنطق ممهدا للأصل، وهو: (أَنَّهُمْ - وَمِنْهُمُ الْمُحَقِّقُ الدَّوَّانِيُّ - جَوَّزُوا اسْتِلْزَامَ شَيْءٍ لِلنَّقِيضِ وَالنَّقِيضَيْنِ)، وعليه مدار

(١) هذا بقية كلام المحقق الدواني.

القياسات الخلفية؛ (بِنَاءً عَلَى جَوَازِ اسْتِلْزَامِ مُحَالٍ[1] مُحَالًا، وَتَشَبَّثُوا بِذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ عَدِيدَةٍ[2]، مِنْهَا فِي جَوَابِ الْمُغَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ الْمَشْهُورَةِ، مِنْ أَنَّ الْمُدَّعَى ثَابِتٌ، وَإِلَّا) يكن ثابتا (فَنَقِيضُهُ ثَابِتٌ، وَكُلَّمَا كَانَ نَقِيضُهُ ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ [ثَابِتًا][3]). وإن شئت قلت: كان قضية ما ثابتة، فلا يرد أن نقيض كل شيء رفعه، وهو ليس بشيء، فعلى تقدير ثبوت النقيض لا يثبت شيء، بل يرتفع شيء، على أنه إن فرض المدعى سالبة لا يفي هذا الدفع؛ فإن نقيضها أو لازمه الثبوت الذي هو الشيء، (فَكُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا)، أو قضية ما صادقة، (وَيَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى قَوْلِنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا»، أو كلما لم يكن قضية ما صادقة (كَانَ الْمُدَّعَى ثَابِتًا، هَذَا خُلْفٌ)، فثبت المدعى.

قال بعض الأساتذة: إن بطلان هذا العكس إنما يوجب بطلان النتيجة الموجب لبطلان إحدى مقدمتي القياس، أو هيئته، لا بطلان نقيض المدعى حتى يثبت المدعى، فهذه المغْلطة ليست عامة الورود، بل إنما يتوجه على

---

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «المحال».

(٢) قال الخيرابادي في حاشية حمد الله (٦٢): «إن المصنف قد استعمل هذه المقدمة في مواضع، وتمسك بها في حل إشكالات كثيرة، كما سيظهر.. ولعل الحق ما قال صاحب القبسات: إن توسيع استلزام المحال محالا على الإطلاق من خسيس الاعتراض، وإن هو إلا سبيل اللانسلميين ولِمْلاَيكونيين، ومن الذائعات المقبولة أن الاستلزام بين المحالين إنما يصح إذا لم يكن بينهما تناف في لحاظ العقل، وكان بينهما علاقة ذاتية. فإن قيل: إنهم قالوا في إثبات قدم الزمان إن عدمه يستلزم وجوده، وقال الشيخ: إن ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما، يقال: استلزام عدم الزمان وجوده إنما يتأتى إذا كان عدمه زمانيا متقدرا، وأما إذا كان عدمه دهريا لا امتداد فيه ولا تقدر فلا، والعلاقة في استلزام ارتفاع النقيضين لاجتماعهما ظاهر».

(٣) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

قاعدة إنتاج اللزوميتين لزومية، أو انعكاس الموجبة الكلية كنفسها. وهذا الكلام جيد على التقرير المشهور، وربما يقرر بأن المدعى ثابت، وأن عدم ثبوته ملزوم لثبوت شيء من الأشياء بذلك القياس، فيكون ملزوما للزوم شيء من الأشياء له، فيكون ملزوما لهذه القضية الملزومة للعكس، وهو باطل، فيكون ملزومه الذي هو عدم ثبوت المدعى باطلا، فيكون المدعى ثابتا، وهو المطلوب.

وتقرير جواب المصنف: أنا لا نسلم بطلان عكس النقيض؛ فإن المقدم فيه محال، فمن الجائز أن يستلزم ثبوت المدعى الذي هو مناف له، وليس هذا منعا مجردا، بل له سند جيد، هو أن عدم ثبوت شيء من الأشياء ملزوم لارتفاع النقيضين: المدعى ونقيضِه، وهو مستلزم لاجتماع النقيضين، فيكون عدم ثبوت شيء من الأشياء ملزوما لمجموع ثبوت المدعى ونقيضه، فيكون ملزوما لأحدهما الذي هو ثبوت المدعى، فصدق العكس بلا ريب.

فما قال بعض الشراح، من أن عكس قولنا: «لو كان المدعى ثابتا كان شيء من الأشياء ثابتا» مجزوم الصدق، ومع الجزم يصدق عكسه على طريقة القدماء والمتأخرين لا يبقى الجزم بذلك العكس، فالعكس باطل قطعا، والمنع مكابرة ساقط؛ لأن عكسه على طريقة القدماء قولنا: «كلما لم يكن شيء ما ثابتا لم يكن المدعى ثابتا»، وهو لزومية موجبة مثل العكس المتقدم، ولا تنافي بين اللزوميتين الموجبتين، وإن كان تالياهما متنافيين.

نعم، العكس على طريقة المتأخرين نقيض للعكس المتقدم، لكن لا اعتداد في الشرطيات، على ما ستقف إن شاء الله.

ثم أجاب بالقدح في الصغرى إن أخذت كلية، بأن من تقادير عدم ثبوت

المدعى ثبوت عدم شيء من الأشياء، وعلى ذلك التقدير يرتفع النقيضان، وإن أخذت جزئية فالنتيجة أيضا كذلك، فلا ينعكس بهذا العكس. ولا يخفى أن هذا منع لمقدمة مسلمة كليتها عندهم، وعلى التسليم مدار المغلطة. وأيضا المعتبر في الكلية التقادير الممكنة الاجتماع، وهذا التقدير محال الاجتماع، فلا يضر عدم لزوم التالي على هذا التقدير كليتها.

وقد أجيب بأن الشيء المأخوذ في الأصل والعكس مختلفان بالعموم والخصوص، فالعكس «كلما لم يكن ذلك الشيء ثابتا كان المدعى ثابتا»، وفيه نظر، أما أولا: فلأن الشيء المأخوذ في الأصل عام؛ ضرورة ثبوت الأعم عند ثبوت الأخص، فيجب أن يكون في العكس كذلك.

وأما ثانيا: فلأنا نضم إلى تلك المقدمة مقدمة صادقة أخرى، ونقول: كلما لم يكن شيء ما ثابتا لم يكن ذلك الشيء ثابتا، وكلما لم يكن ذلك الشيء ثابتا كان المدعى ثابتا، فينتج ما منع.

وأما ثالثا: فلأنا نضم إلى النتيجة مقدمة صادقة، ونقول: كلما لم يكن المدعى ثابتا كان هذا الشيء ثابتا، وكلما كان هذا الشيء ثابتا كان شيء ما ثابتا، فكلما لم يكن المدعى ثابتا كان شيء ما ثابتا، فالشيء المأخوذ فيه مطلق البتة، ففي عكس نقيضه يجب أخذ نقيض التالي الذي في قوة المهملة سالبة كلية، ويجعل مقدما، ونقيض المقدم تاليا، فيلزم ما منع قطعا.

وههنا كلام طويل تركناه مخافة التطويل، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَبَعْدَ تَمْهِيدِ ذَلِكَ نَقُولُ: لَوْ كَانَ الشَّرْطُ قَيْدًا لِلْمُسْنَدِ فِي الْجَزَاءِ)، كما نسب إلى أهل العربية (لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمُقَدَّمُ مَلْزُومًا لَهُمَا)؛ إذ حينئذ يصدق قضيتان، تالي أحدهما موجبة، وتالي أخرى سالبة،

كقولنا: إذا لم يثبت شيء من الأشياء فزيد قائم، وإذا لم يثبت شيء منها فزيد ليس بقائم، فنقول: أهل العربية قد قالوا بأن الشرط في موجبة التالي قيد للثبوت، ففي سالبة التالي إن كان قيدا له أيضا فقد ورد السلب على المقيد، وثبوته وسلبه نقيضان قطعا، وإن كان قيدا للسلب فهو سلب مقيد، ولكونه أخص من سلب المقيد صدق سلب المقيد أيضا، وهما نقيضان، وإلى هذا أشار بقوله:

(فَإِنَّ قَوْلَنَا «زَيْدٌ قَائِمٌ فِي وَقْتِ عَدَمِ ثُبُوتِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ» يُنَاقِضُ قَوْلَنَا «زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، [وَهُوَ بَدِيهِيٌّ][(١)])، وبتقريرنا اندفع ما قال بعض الشراح، من أنهم أرادوا بكون الشرط قيدا في المسند أنه قيد للثبوت في موجبة التالي، وقيد للسلب في سالبة التالي، ونقيض المقيد سلبه، لا السلب المقيد، كما أن نقيض الاتصال رفعه، لا اتصال الرفع.

(وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِالِاتِّصَالِ بَيْنَ النِّسْبَتَيْنِ فَلَا يَلْزَمُ ذَلِكَ؛ فَإِنَّ نَقِيضَ الِاتِّصَالِ رَفْعُهُ، لَا وُجُودُ اتِّصَالٍ آخَرَ أَيَّ اتِّصَالٍ كَانَ[(٢)])، تاليه مناف لتالي الأول، أم لا. واعترض بأن اجتماع النقيضين إنما يلزم إذا كان المراد بالتالي الثبوت في نفس الأمر، وهو ممنوع، وإنما المراد الثبوت على ذلك التقدير، فلا تناقض، كما لا تناقض بين المتصلتين المذكورتين.

وأجاب عنه بعض الأساتذة في مكاتباته: أن فيه خلطا بين الشرطية والحملية؛ فإنه إن أراد بالثبوت على التقدير ثبوت نسبة على تقديرٍ أخرى، بأن

---

(١) ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

(٢) المتن هكذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم متنا: «... فإن نقيض الاتصال رفعه لا اتصال رفعه لا اتصال آخر أي اتصال كان».

يكون الحكم بين الثبوت والتقدير فمسلم أنه لا تناقض، لكن ذلك بعينه مذهب الحكماء وإن غيرت العبارة، وإن أراد ثبوت محمول التالي لموضوعه، بأن يكون مصححا للسكوت عليه لكن على تقديرٍ فممنوعٌ أنه لا تناقض، كيف وقد ورد السلب على ذلك الثبوت، والشيء وسلبه نقيضان ضرورة، وإنكاره مكابرة، هذا، والله أعلم بالصواب.

واعترض عليه بأن اجتماع النقيضين إنما يستحيل إذا لم يكن القيد محالا، والقيد ههنا محال. ألا ترى أنه في الشرطية الميزانية قد يجتمعان على تقدير المقدم المحال، ولا يخفى سخافته؛ فإن اجتماع النقيضين بمعنى مطابقتهما لما حكيا عنه محال بالضرورة، وأما في الشرطية فليس الحكم في التالي، فلا حكاية، فلا مطابقة لما حكيا عنه، والله أعلم بالصواب.

(فَمَذْهَبُ الْمَنْطِقِيِّينَ هُوَ الْحَقُّ). قال في «الحاشية»: إنتاج اللزوميتين لزومية ضروري، وإنما يتسر على نظم طبعي على مذهب أهل المنطق، بخلاف ما ذهب إليه أهل العربية. ومثله ما قال بعض الأساتذة رَحِمَهُ اللَّهُ: القياس الاستثنائي إنما ينتج إذا كان الشرطية على فهم أهل المنطق، دون أهل العربية؛ فإن ثبوت شيء لشيء على تقدير لا يلزم من انتفائه انتفاء التقدير، اللهم إلا بملاحظة لزومه للتقدير، وهذا كلام متين غاية المتانة، والله أعلم بحقيقة الحال.

(فَصْلٌ)

[فِي تَقْسِيمِ الْقَضِيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَوْضُوعِ]

(الْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ جُزْئِيًّا)، لم يقل عَلَما ليدخل نحو «هذا قائم»، ولأنه حقيقة في اللفظ فيختص بالملفوظة ظاهرا، (فَالْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةٌ وَمَخْصُوصَةٌ، وَإِنْ كَانَ كُلِّيًّا فَإِنْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِلَا زِيَادَةِ شَرْطٍ) من العموم والخصوص (فَمُهْمَلَةٌ عِنْدَ الْقُدَمَاءِ، وَإِنْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِشَرْطِ الْوَحْدَةِ الذِّهْنِيَّةِ فَطَبِيعِيَّةٌ). الفرق بين موضوع الطبيعية والمهملة أن الماهية ربما تلاحظ من حيث الإطلاق، لا بأن يكون الإطلاق قيدا في الملحوظ فيه، بل قيدا له في اللحاظ فقط، فهي من هذه الحيثية لا يسري إليها أحكام الأفراد أصلا؛ لأنها أحكام بالنظر إلى الخصوصية.

وربما تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، لا في اللحاظ ولا في الملحوظ، ويجري فيه أحكام العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فالماهية بالاعتبار الثاني موضوع المهملة، وبالاعتبار الأول موضوع الطبيعية، ويعبر عنه بالماهية من حيث الإطلاق وبشرط الوحدة الذهنية ومن حيث العموم، وهذه عبارات وعنوانات والمعنون واحد.

(وَإِنْ حُكِمَ [فِيهَا] عَلَى أَفْرَادِهِ)، أي على الكلي من حيث السريان في الأفراد، (فَإِنْ بُيِّنَ [فِيهَا] كَمِّيَّةُ أَفْرَادِهِ[1]) كُلاً أو بعضا (فَمَحْصُورَةٌ وَمُسَوَّرَةٌ،

---

(١) المتن هكذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم متنا: «فإن بين كمية أفراد الموضوع».=

(وَمَا بِهِ الْبَيَانُ)، أي بيان الكمية ([يُسَمَّى][1] سُورًا، وَقَدْ يُذْكَرُ السُّورُ فِي جَانِبِ الْمَحْمُولِ[2])، نحو الحيوان كل إنسان، (فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُنْحَرِفَةً)، وتفصيلها مع قلة الجدوى في المطولات[3].

(وَإِنْ لَمْ تُبَيَّنْ) كمية الأفراد (فَمُهْمَلَةٌ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ). اعلم: أن القدماء لم يعتبروها؛ لأن اعتبار الجزئية يغني عن اعتبارها، لكن ما فعله المصنف حسن، (وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا إِنَّهَا تُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ). هذا بظاهره يدل على أن القول بالتلازم بينهما إنما وقع من المتأخرين، وليس الأمر كذلك؛ فإن الشيخ قد صرح في تصانيفه بالتلازم.

نعم، يرد عليهم أنها لا تصلح لملازمة الجزئية؛ إذ تصدق في مادة الطبيعية أيضا، وما قال المحقق الدواني رَحِمَهُ اللَّهُ[4]، من أن الأفراد المعتبرة في الجزئية أعم من الاعتبارية والحقيقية، ففي «الإنسان كلي» يصدق «بعض الإنسان كلي»، فمع أنه خلاف مصرحاتهم لا يفي بالمقصود؛ فإنه ربما يحكم فيها بأحكام لا يسري إلى الأفراد، حقيقية كانت أو اعتبارية، كقولنا «الإنسان موضوع المهملة»، فالحق أن القول بتلازم الجزئية والمهملة مردود أو مؤول.

= ثم «الكمية» تقرأ بتخفيف الميم حسب قاعدة النسبة، ويجوز تشديدها أيضا، وهو الأكثر جريا على الألسنة.

(١) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) سواء ذكر مع ذلك في جانب الموضوع أيضا أو لم يذكر، كما ذكره السيد في حواشي الشمسية: ٢/٤٦.

(٣) قال الكلنبوي في البرهان (١٦): «ولا يراد بالمحمول الأفراد في القضايا المتعارفة، بل في المنحرفات، نحو: الإنسان كل ناطق».

(٤) في شرح التهذيب: ١/٢٥.

(اعْلَمْ: أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ التَّحْقِيقِ)، كالمحقق الدواني رَحِمَهُ اللَّهُ[1] وأتباعه (أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَحْصُورَةِ[2] عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ)، لكن من حيث الانطباق على الأشخاص، ونسب هذا إلى القدماء، خلافا للمتأخرين؛ إذ عندهم الحكم على الأفراد؛ (لِأَنَّها)، الحقيقة ([هِيَ] الْحَاصِلَةُ فِي الذِّهْنِ حَقِيقَةً)، أي من غير واسطة في العروض، فهي معلومة بالذات؛ لأن العلم الحصول في الذهن، (وَالْجُزْئِيَّاتُ مَعْلُومَةٌ بِالْعَرَضِ)، أي بواسطة معلومية الحقيقة؛ بناء على أن الوجه في العلم بالوجه معلوم بالذات، وذا الوجه معلوم بالعرض، وإذا كان من شرط الحكم تصور المحكوم عليه (فَلْيَـكُـنْ) الأفراد (مَحْكُومًا عَلَيْهَا إِلَّا كَذَلِكَ)، أي بالعرض، وكانت الحقيقة محكوما عليها بالذات.

ثم ههنا أبحاث، الأول: ما أورده بعض الشراح، وقال: لا أفقه ماذا يريدون، إن أرادوا بالطبيعة من حيث الانطباق على أفراد هذا المركب التقييدي فهو باطل، وإلا يلزم أن يكون كل موضوع مركبا. وإن أرادوا مرتبة من مراتب الماهية فهي إما عبارة عن الماهية من حيث وجودها في الذهن برجود ينسب إلى الأفراد. وعلى هذا ينحصر القضية المحصورة في الذهنية. وأيضا في ثبوت المحمول لهذه المرتبة كلام؛ إذ الظاهر أن المحمول لا يثبت إلا لموجود خارجي.

وإما عبارة عن موجود خارجي، فظاهر أن الموجود في الخارج إما نفس الماهية أو أفراده، وعلى الأول يصير القضية مهملة، وعلى الثاني لا يصلح للحكم على رأيهم.

---

(١) انظر مذهبه في شرحه على التهذيب: ٢٤/١ - ٢٥/١.

(٢) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «المحصورات».

فإن قلت: لعل في الخارج مرتبة سوى مرتبة الماهية من حيث هي، والأفراد يعبر عنها بهذا المركب التقييدي؟

قلت: فهو إما معنى كلي مشترك في جميع الأفراد، أو في كل فرد من أفراده معنى مغاير لما في الفرد الآخر، فعلى الأول يصير القضية مهملة، وعلى الثاني حاله كحال الأفراد، انتهى كلامه ملخصا.

ولا يخفى ما فيه من الاختلال؛ فإن في الخارج الماهية بحيث يصلح للانطباق على الأفراد، وهي اعتبار أخص من موضوع المهملة. نعم، ينعقد منه مهملة المتأخرين، لكن لا يضرنا.

وإن شئت زيادة تفصيل فاستمع [إلى] التقسيم من الرأس، فنقول: الموضوع جزئي أو كلي، سواء كان ذاتيا أو عرضيا، وله اعتبارات ثلاثة: الأول نفس الشيء من حيث هي، الثاني الماهية المنحازة في الذهن، بحيث لا يمكن سراية أحكام الأفراد إليها، ويعبر عنها بالماهية بشرط الوحدة الذهنية، الثالث الماهية المنحازة المتحدة مع الأفراد ذهنا أو خارجا، محققا أو مقدرا، وهذان الاعتباران أخصان من الأول، فالجزئي موضوع الشخصية، والكلي بالاعتبار الأول موضوع المهملة، وبالاعتبار الثاني موضوع الطبيعية، وبالاعتبار الثالث موضوع المحصورة ومهملة المتأخرين، فتأمل، وكن على بصيرة وتوكل على الله؛ فإنه أعلم بالصواب.

الثاني: أن الأفراد وإن لم تكن متصورة بالذات، لكنها ملتفت إليها بالذات؛ فإن في علم الشيء بالوجه الوجه متصور بالذات، وذو الوجه ملتفت إليها[1] بالذات، ولا يشترط للالتفات والحكم الحصول بالذات، كما ظن، بل

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «إليه».

الحصول بالعرض والالتفات بالذات كاف للحكم. وما قال ميرزاجان: إن معنى كون ذي الوجه ملتفتا إليه بالذات أن الوجه ملتفت إليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه، فمع كونه بعيدا عن عباراتهم مصادم للضرورة، كما لا يخفى.

والقول بأن المحكوم عليه بالذات يجب تصوره بالذات، ولا يكفي الالتفات بالذات غير تام؛ فإن ذلك لم يُبَرْهَن عليه، بل الذي لا بد للحكم الاستقلال، وذلك باللحاظ والالتفات حاصل.

وما قال ميرزاجان: إن حصول الوجه غير حصول ذي الوجه، فهو مجهول مطلق بالذات؛ لعدم تعلق العلم به حقيقة، ومعلوم بالعرض، والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم، فالطبيعة محكوم عليها بالذات، دون الأفراد. وبناء على هذا قال: لا بد أن يحصل المعرف أولا بنفسه حين الكسب، ثم يطلب تصوره بوجه آخر، حدا كان أو رسما غير سديد؛ فإنه إن أراد بالمجهول المطلق ما لا يحصل بوجه ولا بنفسه فلا نسلم أن الأفراد مجهولة مطلقا بهذا المعنى، وإن أراد ما لا يحصل بنفسه، وإن حصل بوجهه فلا نسلم امتناع الحكم، كيف وذلك ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه، بل هو أول النزاع، والتفريع بناء فاسد على فاسد، هذا، والله أعلم.

الثالث: أن الوصفين قد يتنافيان، كقولنا «كل نائم مستيقظ»، فكيف يصح الحكم بثبوت المحمول المنافي لحقيقة الموضوع لها، والتزام ذلك - ولو بالعرض - بعيد عن الإنصاف، كيف، وليس وصف الموضوع متحدا مع الأشخاص حين ثبوت وصف المحمول.

الرابع: أنا نحكم ضرورة في بعض القضايا بالثبوت بالذات، وإنكار هذا مكابرة، فلا بد من أن يكون المحكوم عليه بالذات الأشخاص.

الخامس: أن كل واحد من الأشخاص أخص من الطبيعة؛ لتحققها في البعض فقط، بدون الكل، فيكون المحمول عرضا غريبا للموضوع، فلا تقع القضية حينئذ مسألة برهانية. الجواب: أن حقيقة الموضوع قد يكون معروضة للمحمول بالذات، إذا كانت نوعا للأشخاص، والأشخاص بواسطتها، كقولنا «النار حار يابس»، أو بواسطة أمر مساو للنوع، كقولنا «ما ليس فيه مبدأ ميل مستقيم، لا يقبل الخرق»، فحينئذ تقع مسألة برهانية. نعم، في بعض القضايا ليس الأمر كذلك، فيلزم عدم وقوعها مسألة برهانية، فتأمل.

السادس: ما أشار إليه بقوله: (وَرُبَّمَا يَتَرَآى أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ)، أي الحكم على الحقيقة (لَاقْتَضَى الْإِيجَابُ وُجُودَ الْحَقِيقَةِ حَقِيقَةً؛ فَإِنَّ) الإيجاب يستدعي وجود المثبت له، وأن (الْمُثْبَتَ لَهُ هُوَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ حَقِيقَةً، مَعَ) أن التالي باطل؛ إذ (إِنَّهَا قَدْ تَكُونُ عَدَمِيَّةً)، كما في المعدولة الموضوع، (بَلْ سَلْبِيَّةً)، كما في سالبة الموضوع، (فَالْحَقُّ أَنَّ الْأَفْرَادَ وَإِنْ كَانَتْ مَعْلُومَةً بِالْوَجْهِ، لَكِنَّهَا مَحْكُومٌ عَلَيْهَا حَقِيقَةً، أَلَا تَرَى إِلَى الْوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصِّ؛ فَإِنَّ الْمَعْلُومَ بِالْوَجْهِ هُوَ الْمَوْضُوعُ لَهُ حَقِيقَةً).

وَالْجَوَابُ): أن اتحاد المثبت له والمحكوم عليه مطلقا ممنوع، كيف، و(إِنَّ مُفَادَ الْإِيجَابِ مُطْلَقًا هُوَ الثُّبُوتُ مُطْلَقًا)، سواء كانت بالذات أو بالعرض، (وَكُلُّ حُكْمٍ ثَابِتٍ لِلْأَفْرَادِ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ فِي الْجُمْلَةِ)، أو بالعرض، فيكون صالحة لكونها محكوما عليها بالذات، مع عدم صلوحها لكونها مثبتا لها بالذات.

(وَأَمَّا أَنَّهُ لِمَاذَا أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ: لِلطَّبِيعَةِ أَوْ لِلْفَرْدِ؟ فَمَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَتَأَمَّلْ). وقد يقال: فعلى هذا يلزم أن يكون النتيجة والمقدمات

متخالفة في الثبوت، بأن يكون الثبوت في المقدمات بالذات، وفي النتيجة بالعرض، كقولنا «الإنسان أعمى» «وكل إنسان متحرك»، فينتج «بعض الأعمى متحرك»، مع أن الضرورة يحكم بالتوافق. والجواب بالتزام ذلك، والحكم بكون الضرورة ضروة الوهم.

ثم الحق أن القضايا المستعملة في العلوم يحكم فيها بالثبوت بالذات، أي من غير واسطة في العروض، وإنكار ذلك مكابرة بعيدة عن الإنصاف، كيف، والثبوت بالعرض ليس ثبوتا حقيقة، ولا يحصل اليقين الدائم به إلا بعد حصول اليقين بالواسطة، على ما تقرر عندهم، وثبوت المحمول بعنوان الموضوع بالذات غير بين في كثير من المواضع، بل عدمه بين؛ فإن الموضوع ربما يكون عرضا ذاتيا معدوما في الخارج، فإذن الحق أن الحكم في القضايا المتعارفة في الحِكمة على الأفراد، كما عليه المتأخرون، ويمكن تطبيق عبارات الشيخ عليه أيضا. والعلم بالوجه كان للمحكم[1]، والله أعلم بالصواب.

(الْمَحْصُورَاتُ أَرْبَعٌ: الْمُوجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «كُلٌّ» وَلَامُ الِاسْتِغْرَاقِ[2])، وقد عُدَّ أسماء العدد أيضا منه، وهذا إنما يتم لو كانت أفرادية، وهو في حيز الخفاء عند أصحاب فن اللغة، (وَالْمُوجَبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «بَعْضٌ» وَ«وَاحِدٌ»، وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «لَا شَيْءَ» وَ«لَا وَاحِدَ» وَوُقُوعُ النَّكِرَةِ

(١) كذا في الأصل.

(٢) قال الكلنبوي في البرهان (١٦، ١٧): «إن لام التعريف في نحو قولك: الإنسان كذا إن حملت على العهد الخارجي الشخصي كانت قضية شخصية، وإن حملت على الجنس من حيث هو هو كانت طبيعية، أو من حيث تحققه في ضمن الأفراد مطلقا كانت مهملة، أو في ضمن كل فرد كما هو الاستغراق كانت كلية، أو في ضمن البعض الغير المعين كما هو العهد الذهني كانت جزئية، فهي على الأخيرين سور».

تَحْتَ النَّفْيِ[1])؛ فإنه يفيد الاستغراق وضعا لا عقلا، كما زعم المصنف في «المسَلَّم»؛ فإن نفي النكرة صحيح باعتبار بعض الأفراد عقلا، (وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «لَيْسَ كُلٌّ»)، إذا كان المقصود منه رفع الإيجاب الكلي، (وَ «لَيْسَ بَعْضٌ»)، إذا لم يقصد به رفع الإيجاب الجزئي، وإلا فسور السلب الكلي، (وَ «بَعْضٌ لَيْسَ»، وَفِي كُلِّ لُغَةٍ سُورٌ يَخُصُّهَا)، وهو ظاهر.

(١) المتن هكذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «.. ووقوع النكرة في حيز النفي».

(تبصرة) في تحقيق المحصورات[1]

(قَدْ جَرَتْ عَادَتُهُمْ بِأَنَّهُمْ يُعَبِّرُونَ عَنِ الْمَوْضُوعِ بِـ(ج)، وَعَنِ الْمَحْمُولِ بِـ(ب)، وَالْأَشْهَرُ التَّلَفُّظُ بِهِمَا اسْمًا مُرَكَّبًا، كَالْمُقَطَّعَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ)، هذا مخالف لرسم الخط؛ فإن الأصل أن يتلفظ كما كتب، والعدول بلا ضرورة غير سديد.

قال الفاضل اللاهوري[2]: الأشهر التلفظ بهما بسيطين، وهو الأظهر[3].

(وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ يُعَبِّرُونَ بِالْجِيمِ وَالْجِيمِيَّةِ وَالْبَاءِ وَالْبَائِيَّةِ.

وَبِالْجُمْلَةِ إِذَا أَرَادُوا التَّعْبِيرَ عَنِ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ مَثَلًا لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا

---

(١) الغرض من تحقيق المحصورات هو بيان المراد من موضوعاتها ومحمولاتها والنسبة فيها، وبيان حقيقة صدق القضية وأحوال صدقها، إلى غير ذلك مما ستقف عليه. قال القطب في شرح المطالع (٨٧): «أهم المهمات في هذا الباب تحقيق المحصورات؛ لابتناء معرفة الحجج التي هي المطلب الأعلى من هذا الفن عليها، ووقوع الخبط العظيم بسبب الغفلة عنها». وانظر هذا المبحث في الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٢٨٠/١ ـ ٢٨٦، شرح الشمسية مع الحواشي: ٣٠/٢ ـ ٥٢، المطالع مع شرحه: ٨٧ وما بعدها، تيسير القواعد المنطقية، د/ محمد شمس الدين إبراهيم: ١٣٠ ـ ١٣٧.

(٢) هو: العلامة المحقق عبد الحكيم بن شمس الدين السِّيَالْكُوتي، الإمام الكبير، العلامة النحرير، المحقق المستنير حكيم البلاد الهندية، مجدد العلوم العقلية والفلسفية، توفي عام ١٠٦٧هـ. له: حواشي شرح الشمسية، حواشي شرح المواقف، حاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، حاشية على تفسير البيضاوي، وغيرها. انظر كشف الظنون: ١١٤٨/٢، ١٨٩٤، الأعلام: ٢٨٣/٣.

(٣) انظر ما نقله عنه الشارح في حواشي عبد الحكيم على شرح الشمسية: ٣١/٢، ونقله المحشي الفاضل محمد إلياس بطوله، فانظره إن شئت في هامش بحر العلوم (ص: ١٤٤).

جَرَّدُوهَا عَنِ الْمَوَادِّ؛ دَفْعًا لِتَوَهُّمِ الِانْحِصَارِ) في تلك المواد، (وَقَالُوا: «كُلُّ جَ بَ»)؛ اختصارا في العبارة، ولا يحصل هذا الغرض في «كلُّ موضوعٍ محمولٌ».

(فَهَهُنَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ، فَلْنُحَقِّقْ أَحْكَامَهَا فِي مَبَاحِثَ):

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْكُلَّ[1] يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْكُلِّيِّ) تارة، (مِثْلَ «كُلُّ إِنْسَانٍ نَوْعٌ»، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْمَجْمُوعِيِّ) تارة، (نَحْوُ «كُلُّ إِنْسَانٍ)، أي مجموع الإنسان (لَا يَسَعُهُ هَذِهِ الدَّارُ»[2]، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْأَفْرَادِيِّ[3]) تارة، أي كل واحد واحد، بدلا كان أو تعاقبا أو اجتماعا، (وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومَاتِ الثَّلَاثَةِ ظَاهِرٌ[4])؛ إذ الأول لا يسري إليه أحكام الأفراد أصلا، بخلاف الأخيرين، ويصدق الثاني في المثال المذكور، دون الثالث، وفي قولنا «كل إنسان يشبعه هذا الرغيف» يصدق الثالث دون الثاني.

(وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْقِيَاسَاتِ وَالْعُلُومِ هُوَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ، وَالْمُشْتَمِلُ عَلَيْهِ هِيَ

---

(١) سبب البحث عنه أن «كل» من أسوار القضية الكلية، كما سبق، إلا أن لفظ «الكل» منه ما يصلح للسورية ومنه ما لا يصلح لها.

(٢) قال الكلنبوي في البرهان (١٧): «يراد به ـ أي بالكل المجموع ـ مجموع الأجزاء، كما إذا أضيفت إلى المعرفة، نحو: كل الرمان أكلته، فحينئذ لا تكون سورا، بل عنوان الموضوع، كما في قولك: مجموع أفراد الإنسان، فإن أريد المجموع المشخص كانت شخصية، أو كل مجموع أو بعضه كانت كلية أو جزئية على حسب الإرادة».

(٣) هذه الإطلاقات الثلاثة لـ«الكل» هو ما ذكره القطب في شرح المطالع (٨٧)، كما أشار إليه عبد الحكيم في حواشي الشمسية: ٢/٣٢. قال الكلنبوي في البرهان (١٧) عن الكل الأفرادي: «يراد به كل فرد من الأفراد الممكنة المحققة في الخارجيات، أو المقدرة في الحقيقيات، أو من الأفراد الذهنية في الذهنيات، كما إذا أضيفت إلى النكرة، فحينئذ تكون سورًا».

(٤) قاله الأرموي في المطالع: ٨٧.

الْمَخْصُورَةُ[١]، وَأَمَّا الْأُولَى فَطَبِيعِيَّةٌ، وَالثَّانِيَةُ شَخْصِيَّةٌ)، إن كان المضاف إليه للكل جزئيا، نحو «كل زيد حسن»، (أَوْ مُهْمَلَةٌ)، إن كان كليا، كما في المثال المذكور؛ فإن مجموع الأشخاص يحتمل الزيادة والنقصان، لا كما ظن البعض أنها شخصية مطلقا، أو مهملة مطلقا، كذا في «الحاشية». (وَ) القضية (الَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَى الْبَعْضِ الْمَجْمُوعِيِّ مُهْمَلَةٌ) اتفاقا.

(الثَّانِي: أَنَّ (جَ) لَا نَعْنِي بِهَا مَا حَقِيقَتُهُ (جَ))، وإلا لما يتناول «كل كاتب [redacted] إنسان»، ولما ينتج الشكل الأول؛ لعدم الاندراج، (وَلَا) نعني (مَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ)، أي بـ(ج)، بأن يكون جزء له أو عرضيا، وإلا لما يتناول «كل إنسان حيوان»، ولم ينتج الشكل الأول، (بَلْ) نعني ما هو (أَعَمَّ مِنْهُمَا، وَهُوَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ (جَ) مِنَ الْأَفْرَادِ)، صدقا ذاتيا أو عرضيا.

(وَتِلْكَ الْأَفْرَادُ قَدْ تَكُونُ حَقِيقِيَّةً)، وهي ما يكون خصوصيته من غير [redacted] اعتبار المعتبر، سواء كان فردا أو حصة، وهي أيضا قد تسمى اعتبارية أو شخصا أو صنفا أو نوعا، (كَالْأَفْرَادِ الشَّخْصِيَّةِ أَوِ النَّوْعِيَّةِ[٢])، وهذا أجود مما قالوا[٣]: إن كان (ج) جنسا أو عرضا عاما أو فصلا بعيدا فالحكم عليها

---

(١) وقد علمنا أن موضوع المحصورات كلي، فيكون معنى الكلية الموجبة أن كل فرد فرد من أفراد الموضوع كذا.

(٢) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «والنوعية» بالواو بدل «أو».

(٣) ممن قالوه القطب في شرح الشمسية (٣٨/٢)، ونص عبارته: «أما ذات الموضوع فليس المراد به أفراد ج مطلقا، بل الأفراد الشخصية، إن كان ج نوعا أو ما يساويه من العرض العام. فإذا قلنا: كل إنسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس إلا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من أفراده الشخصية. وإذا قلنا: كل حيوان أو كل ماش كذا فالحكم على زيد وعمرو وغيرهما من أشخاص الحيوان، وعلى الطبائع النوعية من الإنسان والفرس وغيرهما».

جميعا، وإن كان نوعا أو خاصة أو فصلا قريبا فالحكم على الأشخاص فقط؛ ليدخل فيه نحوُ «كل نوع كذا»، ويكون مفهوم القضية منطبقا على سائر القضايا. وحينئذ لا حاجة إلى ما أجاب به شارح «المطالع»، من أن الكلام في القضايا المستعملة في الحكمة، ومورد النقض خارج عما نحن فيه[1].

(وَقَدْ تَكُونُ اعْتِبَارِيَّةً)، وهي ما خصوصيته بمجرد الاعتبار، (كَالْحَيَوَانِ الْجِنْسِ؛ فَإِنَّهُ أَخَصُّ مِنْ مُطْلَقِ الْحَيَوَانِ)، وبهذا دفع الشيخ النقض عن الكلية القائلة بأن شيئا إذا حمل على شيء، وحمل هذا الشيء على ثالث فيجب حمل الأول على الثالث، بأن الجنس محمول على الحيوان، وهو على زيد، مع أن الجنس لا يحمل على زيد، بأن الحيوان المحمول عليه الجنس أخص من مطلق الحيوان، والمحمول على زيد نفس الحيوان، فلم يتكرر الواسطة.

ومن ههنا ظهر سر عدم إنتاج الطبيعية في كبرى الشكل الأول، لكن بقي ههنا شيء، هو أنهم قالوا: إن المحمول في المحصورات هو نفس الشيء، والموضوع هو الشيء من حيث الانطباق على الأفراد، وهو اعتبار أخص من الأول، فيلزم أن لا ينتج الكلية في كبرى الشكل الأول، ولا مخلص إلا بتعميم الأفراد، أو بإنكار كون المحمول نفس الشيء، فتأمل فيه.

(إِلَّا أَنَّ الْمُتَعَارَفَ فِي الِاعْتِبَارِ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ) من الأفراد الحقيقية الأعم من الحصة والفرد، لا المقابل للحصة، كما زعم، حتى يحتاج في إدخال نحو الوجود، كذا إلى التأويل بالوجود الخاص.

(ثُمَّ الْفَارَابِيُّ اعْتَبَرَ صِدْقَ عِنْوَانِ الْمَوْضُوعِ عَلَى ذَاتِهِ بِالْإِمْكَانِ[2]) العام

---

(١) انظر ما قاله القطب في شرح المطالع: ٨٩، وقد تبعه عليه عبد الحكيم في حواشي الشمسية: ٢/٣٨.

(٢) هذا إشارة إلى عقدٍ من عَقْدَيْنِ يشتمل عليهما الحمل، وهو عقد الوضع، لم يوضحهما=

الذاتي، لا الاستعدادي، كما زعم النصير الطوسي والعلامة الشيرازي، حتى يلزم عدم صدق نحو «كل إنسان حيوان»؛ لدخول النطفة في كل إنسان، على أن النطفة لا تستعد للإنسانية؛ فإنها لا تبقى عند صيرورتها إنسانا، والمستعد يجب وجوده عند وجود المستعد له، وللمناقشة فيه مجال.

(حَتَّى يَدْخُلَ فِي كُلِّ أَسْوَدَ الرُّومِيُّ، وَالشَّيْخُ لَمَّا وَجَدَهُ مُخَالِفًا لِلْعُرْفِ وَاللُّغَةِ)، أي بعيدا عنهما كل البعد، وإلا فمذهب الشيخ أيضا مخالف لهما (اعْتَبَرَ صِدْقَهُ)، أي العنوان (عَلَيْهَا بِالْفِعْلِ) في نفس الأمر (فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، أَوْ فِي الْفَرْضِ الذِّهْنِيِّ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ يَعْتَبِرُ اتِّصَافَهَا بِأَنَّ وُجُودَهَا)، محققا أو مقدرا، وقوله: (بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ) متعلق بقوله: (يَكُونُ كَذَا)، أي

[redacted] = المصنف ولا الشارح حق التوضيح، فأنا أقوم بتوضيحه باختصار. فاعلم: أن أفراد الموضوع المحكوم عليها لا تؤخذ في القضية مبعثرة متفرقة، بل تؤخذ بعنوان يجمعها، هو مفهوم الموضوع، فإذا قلت: «العود طيب الرائحة» فالمحكوم عليه بطيب الرائحة هو أفراد الخشب المعروف بالعود، وقد أخذت تلك الأفراد بعنوان أنها «عود»، ثم حكم عليها بمفهوم المحمول، فأنت هنا في الحقيقة قد وصفت تلك الأفراد بوصفين، أحدهما وصف الموضوع، والآخر وصف المحمول. واتصاف الأفراد بوصف الموضوع ـ وبعبارة المصنف «صِدقُ عنوان الموضوع على ذاته» ـ يسمى في اصطلاح هذا الفن «عقد الوضع»، وهو تركيب تقييد عقلي، وعنه يقع التعبير في كتبهم بـ«أن كل ما لو وجد كان ج»، وهذه ليست شرطية كما توهم القطب، بل هو تفسير للقضية الحملية على ما حققه السيد (راجع حواشي الشمسية: ٤٥/٢، العطار على الخبيصي: ٢٤٧)، فمعناه في مثالنا «الأفراد الموصوفة بالفل». وأما اتصاف الأفراد بوصف المحمول يسمى «عقد الحمل»، وهو تركيب خبري إسنادي، فصار المعنى «الأفراد الموصوفة بالفل طيب الرائحة». وكلمة «عقد» تعني تركيبا، وبالجملة فإن كل قضية محصورة أو مهملة تشتمل على عقدين: عقد الوضع وعقد الحمل، والقضية وإن دلت على تركيب واحد هو عقد الحمل؛ إلا أن عقد الوضع يدل عليه العقل كما أوضحنا.

متصفا بالعنوان، (سَوَاءٌ وُجِدَ أَوْ لَمْ يُوجَدْ)، فالفرض إنما هو فرض الوجود ليعتبر الاتصاف بالفعل في نفس الأمر، لا فرض الاتصاف.

(فَالذَّاتُ الْخَالِيَةُ[1] عَنِ السَّوَادِ دَائِمًا)، وإن كانت يمكن لها الاتصاف بالسواد (لَا تَدْخُلُ فِي كُلُّ أَسْوَدَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ، وَمَنْ قَالَ بِدُخُولِهَا عَلَى رَأْيِهِ، [كَشَارِحِ «الْمَطَالِعِ» وَأَتْبَاعِهِ][2] فَقَدْ غَلِطَ مِنْ قِلَّةِ تَدَبُّرِهِ فِي بَعْضِ عِبَارَاتِهِ[3]. نَعَمْ، الذَّوَاتُ الْمَعْدُومَةُ الَّتِي هِيَ أَسْوَدُ بِالْفِعْلِ) في نفس الأمر (بَعْدَ) فرض (الْوُجُودِ دَاخِلَةٌ فِيهِ).

اعلم: أن الشيخ بعد ما حقق أن المراد صدق العنوان بالفعل على الأفراد قال: هذا الفعل ليس فعل الوجود في الأعيان فقط، فربما لم يكن الموضوع ملتفتا إليه من حيث هو موجود في الأعيان، ولا بصفةٍ هو على أن يكون للشيء وهو موجود، بل من حيث هو معقول بالفعل موصوفا بالصفة، على أن العقل يصفه بأن وجوده بالفعل يكون كذا، سواء وجد أو لم يوجد، فيكون قولك «كل أبيض» معناه كل واحد مما يوصف عند العقل بأن يجعل وجوده بالفعل أنه أبيض دائما، أو في وقتٍ أيِّ وقت كان، اهـ.

فحسب المتأخرون أن المعتبر فرض العقل اتصاف الأفراد بالعنوان، مطابقا كان أو غير مطابق، حتى دخل في «كل أبيض» الماديات والمجردات، وقالوا: هذه حقيقة الحقيقية، وأما الخارجية فلا بد فيها من صدق العنوان بالفعل، فورد عليهم أن لا يصدق كلية أصلا؛ لأن من أفراد (ج) ما ليس (ب)، فلا يكون

(١) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «الحاكية».
(٢) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا. وانظر لفهم القطب لمذهب ابن سينا كتابه شرح المطالع: ٨٨.
(٣) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «.... في عبارات الشيخ».

(ب)، ومنها ما هو (ب)، فلا يكون ليس (ب)، فتفطن البعض بذلك، وقيد الأفراد بالإمكان، فورد عليهم خروج نحو «كل ممتنع معدوم».

فلأجل دفع ذلك قال شارح «المطالع»: إن الشيخ إنما اعتبر فرض الاتصاف بعد كونه ممكنا في نفس الأمر، فلا يلزم عدم صدق جميع الكليات؛ فإن (ج) الذي ليس (ب) مما يمتنع اتصافه بـ(ج) في نفس الأمر، إذا كان (ب) ذاتيا أو لازما له، وقال لا فرق بين مذهب الفارابي والشيخ إلا في العبارة؛ فإن الفارابي اكتفى بإمكان الصدق من حيث إنه ممكن، والشيخ اعتبر من حيث إنه ممكن مفروض بالفعل، لا من حيث إنه ممكن فقط.

والحق أن كل ذلك ناشئ من قلة التدبر في كلام الشيخ؛ فإن مقصوده أن الأفراد التي اتصفت بالفعل في نفس الأمر بعد فرض الوجود بالبياض، سواء كانت موجودة في نفس الأمر أو معدومة داخلة في كل أبيض، وما هو غير موصوف به دائما، سواء كان موجودا أو معدوما، لكن يمكن له البياض غير داخل، وإن فرضه العقل متصفا به غير مطابق، بخلاف مذهب الفارابي، وليس المراد بالجعل جعل الاتصاف واختراعه، بل جعل وجود الأفراد وفرضه؛ ليتمكن العقل من اعتبار اتصافه في الواقع بالعنوان بالفعل، على ما يقتضيه سوق كلامه، فليرجع إليه. والله أعلم بمراد عباده.

وليعلم أيضا: إن كان مراد الفارابي بالإمكان الإمكانَ الحكمي فالفرق بيِّن، وإن كان المراد الإمكان المنطقي فلا فرق إلا في المفهوم، كما لا يخفى، والله أعلم بالصواب[1].

---

(١) وثمرة هذا الخلاف بين الفارابي وابن سينا تظهر في شرط إنتاج الشكل الأول؛ حيث يشترط فيه فعلية الصغرى. راجع حاشية السيالكوتي على شرح الشمسية: ٤١/٢.

(الثَّالِثُ: الحَمْلُ اتِّحَادُ الْمُتَغَايِرَيْنِ فِي نَحْوٍ مِنَ التَّعَقُّلِ بِحَسَبِ نَحْوٍ آخَرَ مِنَ الْوُجُودِ، اتِّحَادًا بِالذَّاتِ). المشهور في تفسيره علاقة بين الشيئين، بحيث يكون نسبة وجود أحدهما بالذات إلى الآخر من غير واسطة في العروض، بأن يكونا موجودين بوجود واحد، (أَوْ) اتحادا (بِالْعَرَضِ). وهو علاقة بين الشيئين بحيث ينسب وجود أحدهما بالذات إلى الآخر بوساطته بالعرض، أو وجود ثالث بالذات إليهما بالعرض.

ومعياره قيام مبدأ أحدهما بالآخر، أو انتزاعه عنه، بمقايسة إلى آخر أو لا بمقايسة، أو قيام مبدئهما بثالث، أو انتزاعهما عن ثالث. وقالوا: الأول مختص بالذاتيات، والثاني بالعرضيات. ويرد عليه ورودا ظاهرا الانتقاض باتحاد الأجناس والفصول؛ فإن الجنس عرض عام للفصل، كما أن الفصل خاصة له، مع كون الاتحاد بينهما بالذات.

ولا ينفع الجواب بأن الوجود إذا نسب إلى النوع فهو وجود للجنس والفصل بالذات، وإذا نسب إلى الجنس فهو وجود للفصل والنوع بالعرض، وهكذا حال الفصل؛ لأن الوجود إنما يعرض لهما من حيث إنهما واحد على مذهبهم، كما تقدم. فالوجود واحد لشيء واحد، ذلك الواحد بعينه الجنس والفصل، فالوجود منسوب إليهما بالذات. وأيضا لم يدل إلى الآن دليل على ذلك الاختصاص، والله أعلم بالصواب.

واعترض بعض الشراح على الاتحاد بالعرض، بأن مدار الحمل لما كان قيام المبدأ فما شأن المشتق يكون محمولا دون المبدأ، بل المبدأ أولى بالحمل؛ لكونه منتزعا منه بالذات، والمشتق بوساطته، والمبدأ المنضم أولى من المنتزع؛ لكونه موجودا بالذات. ولا يخفى سخافته؛ فإن الحمل بالعرض

ليس عبارة عن الانتزاع أو الانضمام، بل هو علاقة خاصة بها ينسب وجود أحدهما إلى الآخر، وتلك مفقودة في المبادئ دون المشتقات.

نعم، قيام المبدأ وانتزاعه أمارة لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها، وإذا تحققت أن ليس بين المبدأ والمشتق فرق إلا باعتبار أنه إن أخذ بشرط لا كان مبدأ، وإن أخذ لا بشرط شيء كان مشتقا علمت أن المبدأ غير صالح لنسبة وجود موضوعه إليه بلا ريب، هذا، والله أعلم.

(وَهُوَ)، أي الحمل (إِمَّا أَنْ يُعْنَى بِهِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ بِعَيْنِهِ الْمَحْمُولُ)، يعني أن عنوان الموضوع بعينه عنوان حقيقة المحمول، (فَيُسَمَّى الْحَمْلَ الْأَوَّلِيَّ). **اعلم**: أن الموضوع والمحمول فيه شيء واحد، وهو على أنحاء، الأول: أن يلاحظ بلحاظ واحد، ولم يكن هناك شيء من الكثرة، وحينئذ يمتنع الحمل أيضا.

والثاني: أن يلاحظ شيء واحد بلحاظين، من غير أن يؤخذ اللحاظ قيدا، وحينئذ يمتنع الحمل أيضا، خلافا للصدر[1] المعاصر للمحقق الدواني؛ لأن الحمل نسبة، وهي تستدعي مغايرة الطرفين، وإنكار ذلك مكابرة صريحة، وبتكرر الالتفات لا يصير الشيء اثنين، ما لم يقيد بهما، ولأنه لا بد للحمل من الالتفات إلى الطرفين، ومن الممتنع تكرر الالتفات من غير تكرر الملتفت إليه أو الزمان.

(١) هو: مير صدر الدين محمد بن غياث الدين منصور بن صدر الدين محمد بن إبراهيم الدشتكي الحسيني الشيرازي (٨٢٨ ـ ٩٠٣هـ)، فقيه فيلسوف شيعي إمامي، يلقب بصدر الدين الكبير؛ تمييزا عن الصدر صاحب الأسفار الأربعة، له: مساجلات مع المحقق الدواني حول شرح التجريد الجديد، حاشية على الكشاف وغيرهما. انظر الأعلام للزركلي: ٣٠١/٥، ٣٠٢.

وما قال بعض الشرح[1]، من أنه إن أريد أنه لا بد من الالتفات إلى الموضوع والمحمول في آن واحد، فذلك يبطل الحمل؛ ضرورة أن النفس لا تلتفت إلى شيئين في آن واحد، وإن أريد أنه لا بد من الالتفات إليهما، ولو مع فصل زمان لطيف، وحينئذ يمكن الالتفات إلى شيء واحد غير سديد؛ فإن القضية لا بد فيها من الالتفات إلى النسبة، وهي لا تلتفت إليها إلا بالتفات الطرفين، بأن يكونا واسطتين في عروض الالتفات لها، فيجب أن يكونا ملتفتين حين تعقل النسبة، وذلك لا يتأتى في الواحد المحض بالضرورة. وأما أن النفس لا تلتفت في آن واحد إلى أمرين فليس بينا ولا مبرهنا، بل وجود الحدس يدل على خلافه، هذا، والله أعلم بالصواب.

الثالث: أن يلاحظ شيء واحد بلحاظين، بأن يقيد بقيدين متغايرين، سواء كان ذلك القيد التفاتا أو غيره، وحينئذ يصح الحمل قطعا، وقد يكون غير مفيد، وقد يكون مفيدا.

(**وَقَدْ يَكُونُ نَظَرِيًّا أَيْضًا**)، كما إذا عنون شيء واحد بعنوانين متغايرين مفهوما، متباينين في بادئ الرأي، كقول المحققين: الوجود هو الواجب، (**أَوْ يُقْتَصَرُ فِيهِ**)، أي الحمل (**عَلَى مُجَرَّدِ الاتِّحَادِ فِي الْوُجُودِ، فَيُسَمَّى الْحَمْلَ الشَّائِعَ الْمُتَعَارَفَ**)، ومآله أن الموضوع نفسه أو فرده فرد المحمول، (**وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ**)، وقد مر تحقيقه في بحث الكليات، فتذكر.

(**وَيَنْقَسِمُ**) الحمل الشائع (**بِحَسَبِ كَوْنِ الْمَحْمُولِ ذَاتِيًّا**) للموضوع، (**أَوْ عَرَضِيًّا لَهُ إِلَى الْحَمْلِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ، وَقَدْ يَنْقَسِمُ**) الحمل (**بِأَنَّ نِسْبَةَ الْمَحْمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ إِمَّا بِوَاسِطَةِ «فِي» أَوْ «ذُو» أَوْ «لَهُ»، فَهُوَ الْحَمْلُ**

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «الشراح».

بِالاشْتِقَاقِ، أَوْ بِلا وَاسِطَةٍ، وَهُوَ الْمَقُولُ بِعَلَى، فَهُوَ الْحَمْلُ بِالْمُوَاطَاةِ، وَالأَشْبَهُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْحَمْلِ عَلَيْهِمَا بِالِاشْتِرَاكِ [اللَّفْظِيِّ])؛ لأن حقيقة الأول الحلول، والثاني الاتحاد في الوجود، وليس بينهما أمر جامع، حتى يكون حملا.

(اعْلَمْ: أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ)، موجودا كان أو معدوما (يُحْمَلُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ)؛ لأن مصداقه العينية، وكل مفهوم عين لنفسه، والقول بأن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع لعله مخصوص بالحمل الشائع عنده، (وَمِنْ هُنَاكَ تَسْمَعُ أَنَّ سَلْبَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ) مطلقا؛ لأن صدق نقيضه واجب.

قال في «الحاشية»: وأما استحالة سلب الشيء عن نفسه في الحمل الشائع فيحتاج إلى وجود الموضوع. وأما المعدوم فيسلب عن نفسه الأشياء بأسرها، وهذا بناء على أن صدق الموجبة فيه يستدعي وجود الموضوع. واعلم: أن سلب الشيء عن نفسه قسمان؛ فإنه إذا كان العنوان ذاتيا أو لازما لأفراده فهو محال مطلقا، إذا كان الموضوع موجودا، وإلا ففي الدائمتين والوصفيات فقط؛ فإن «لا شيء من النائم بنائم بالفعل» صادق، هذا، والله أعلم بالصواب.

(ثُمَّ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ) لقيام مبدئها بها (يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا حَمْلاً شَائِعًا أَيْضًا، كَالْمَفْهُومِ وَالْمُمْكِنِ الْعَامِّ وَنَحْوِهِمَا، وَطَائِفَةٌ لاَ يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا ذَلِكَ الْحَمْلَ، بَلْ يُحْمَلُ عَلَيْهَا نَقَائِضُهَا)؛ لعدم قيام مبدئها، (كَالْجُزْئِيِّ وَاللاَّمَفْهُومِ). قال بعض أجلة المتأخرين: ويمكن ههنا وضع ضابطة، وهي أن كل كلي يتكرر نوع مبدئه فهو محمول على نفسه، وإلا فنقيضه محمول عليه. أما الأول: فلأن عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث إنه مشتق منه، وعروض مبدأ الاشتقاق لأمر يستلزم حمل مشتقه عليه.

وأما الثاني: فلأنه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه؛ لامتناع ارتفاع النقيضين، وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له، وهو يستلزم عروضه لنفسه، فيكون متكرر النوع، وهو خلاف المفروض، اهـ.

ويرد عليه ورودا ظاهرا أن قوله «عروض الشيء لمبدأ الاشتقاق مستلزم لعروضه للمشتق منه» ممنوع، وكذا عروض الشيء للمشتق غير مستلزم العروض للمبدأ، كالمبدئية والاشتقاق العارضين للمبدأ والمشتق، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَمِنْ هَهُنَا اعْتُبِرَ فِي التَّنَاقُضِ اتِّحَادُ نَحْوِ الْحَمْلِ فَوْقَ الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِ الذَّائِعَاتِ)؛ لصدق الموجبة الأولية والسالبة الشائعة، نحو «الجزئي جزئي» و«الجزئي ليس بجزئي».

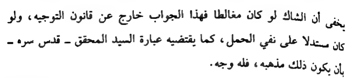
(وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ[1]، وَهُوَ: أَنَّ الْحَمْلَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ مَفْهُومَ (ج) عَيْنُ مَفْهُومِ (بَ) أَوْ غَيْرُهُ، وَالْعَيْنِيَّةُ تُنَافِي الْمُغَايَرَةَ، وَالْمُغَايَرَةُ تُنَافِي الاتِّحَادَ[2])، ولا بد للحمل منهما. وأجيب بأن هذا القول مبطل لنفسه؛ لأن فيه أيضا حملا، فعاد السائل بأن الدعوى سالبة، أي الحمل ليس موجودا[3]، بدليل قياس استثنائي. ويقال: لو كان ممكنا فإما أن يكون (ج) عين (ب) أو غيره، وكلما كان كذلك فإما غير مفيد أو ممتنع، والتالي باطل، فالمقدم مثله. ولا

---

(١) هذه شبهة يتمسك بها في إبطال الحمل، كما ذكر السيد في حواشي الشمسية: ٣٥/٢.

(٢) في هامش بحر العلوم «العينية» نسخة بدل «الاتحاد». وإن كان مفهوم ج عين مفهوم ب يلزم أن يكون الحمل غيرَ مفيد، وإن كان غيره امتنع أن يقال أحدهما هو الآخر؛ لاستحالة أن يكون الشيء نفسَ ما ليس هو هو. راجع شرح الشمسية: ٣٥/٢.

(٣) أي «أن الحمل ليس بمفيد أو أنه ليس بممكن، وصدق السالبة لا ينافي كذب سائر الموجبات». شرح الشمسية: ٣٥/٢.


يخفى أن الشاك لو كان مغالطا فهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه، ولو كان مستدلا على نفي الحمل، كما يقتضيه عبارة السيد المحقق ـ قدس سره ـ بأن يكون ذلك مذهبه، فله وجه.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ) (ج) متحد مع (ب) باعتبار، ومغاير باعتبار، و(التَّغَايُرُ[1] مِنْ وَجْهٍ لاَ يُنَافِي الاتِّحَادَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ. نَعَمْ، يَجِبُ أَنْ يُؤْخَذَ الْمَحْمُولُ لاَ بِشَرْطِ شَيْءٍ، حَتَّى يُتَصَوَّرَ فِيهِ أَمْرَانِ): الاتحاد والمغايرة، وقد سبق تحقيقه، فتذكر.

ولما فرغ من تحقيق الحمل وتقسيمه أراد أن يبين مصداق الحمل المتعارف، وقال: (وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ عَلَى الْمَوْضُوعِ، بِأَنْ يَكُونَ ذَاتِيًّا لَهُ، أَوْ وَصْفًا قَائِمًا بِهِ، أَوْ مُنْتَزَعًا عَنْهُ بِلاَ إِضَافَةٍ أَوْ بِإِضَافَةٍ، فَثُبُوتُ زَوْجِيَّةِ الْخَمْسَةِ)؛ بناء على أن المفهومات كلها موجودة في نفس الأمر (لاَ يَسْتَلْزِمُ صِدْقَ قَوْلِنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ)؛ لعدم تحقق مصداقه، وهو الخمسة، بأن ينتزع منه الزوجية.

(الرَّابِعُ فِيهِ نِكَاتٌ)، النكتة (الأُولَى)، المشهور أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، وما ادعوا فيه الضرورة فورد عليهم النقض بأمثال زيد موجود، فرجع المحقق الدواني عن هذه وتشبث بالاستلزام، وغيَّر المصنف هذه القاعدة متابعا لصاحب «الأفق المبين»، وقال: (ثُبُوتُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ فِي ظَرْفٍ فَرْعُ فِعْلِيَّةِ مَا ثَبَتَ لَهُ) وتقرُّرِه.

---

(1) كذا في الأصل، وواضح أن فيه تغييرا لإعراب المتن، وقد اختلف في جواز ارتكابه، قول بالمنع مطلقا، أي سواء كان الشرح والمتن لمؤلف واحد أو لاثنين، قول بالجواز، وقول بالتفصيل. انظر مثلا حاشية العطار على الخبيصي: ١٣١، ١٧٨.

قال في «الحاشية»: فإن الوجود من حيث إنه صفة متأخر عن الأمر الموجود؛ فإن مرتبة العارض ـ أي عارض كان ـ متأخر عن مرتبة المعروض، وإن كان بعدية لا بالزمان، (وَمُسْتَلْزِمٌ لِثُبُوتِهِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ). ولما استشعر صاحب «الأفق المبين» انتقاضه بأمثال «كل إنسان حيوان» و«زيد ممكن» قال: ويقتضي طبيعة الربط الإيجابي الفرعية بالنظر إلى تقرر الموضوع، والاستلزام بوجوده لا باعتبار خصوص الحاشيتين، فقد يبقى على هذه الشاكلة، كما فيما إذا كان المحمول الوجود ولوازم الماهية، وقد يكون على الفرعية بالنسبة إليها، كما في اللواحق، سوى الوجود ولوازم الماهية، وقد يكون على الاستلزام بالنسبة إليهما فقط دون الفرعية، كما في الذاتيات، وإن كان مقتضاه من حيث مطلق الربط الإيجابي الفرعية.

ثم قال: وأما من لم يؤمن بالجعل البسيط فجدير بأن يمنع الفرعية، ويقنع بالاستلزام، ولا يخفى ما فيه من الفساد، لا لما قال بعض الشراح، من أن مقتضى المطلق لا يتخلف عن الخاص؛ لأن ذلك مما لا دليل عليه، كيف ومقتضى مطلق البسيط الكروية، وقد منعه خصوص الأرضية، ومقتضى أحد النقيضين الوجوب، وخصوصياته الإمكان، بل لأن الفرعية عبارة عن المعلولية، ولا يعقل كون المطلق معلولا دون الخاص. ومن ههنا تسمعهم يقولون: إمكان العام مستلزم لإمكان الخاص، دون العكس، على أنه حينئذ لا وجه للعدول عما هو المشهور. وبالجملة كلامه سخيف غاية السخافة. هذا، والله أعلم بالصواب..

(فَمِنْهُ[1])، أي من الثبوت (مَا ثَبَتَ)، أي الثبوت (لِأَمْرٍ ذِهْنِيٍّ مُحَقَّقٍ؛

(١) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «فمنها».

وَهِيَ الذِّهْنِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٍ)، أي غير معتبر التحقق بخصوصه، سواء كان محققا أو مفروضا، (وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ الذِّهْنِيَّةُ، أَوْ أَمْرٍ خَارِجِيٍّ مُحَقَّقٍ، وَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٍ) بذلك المعنى، (وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُطْلَقًا)، سواء كان ذهنيا محققا أو مقدرا، أو خارجيا كذلك، (وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَالْقَضَايَا الْهَنْدَسِيَّةِ وَالْحِسَابِيَّةِ).

قال السيد المحقق قدس سره الشريف: القضية إن حكِم فيها بثبوت المحمول للموضوع الخارجي محققا أو مقدرا فخارجية، كالقضايا الطبعية، والذهني المحقق أو المقدر فذهنية، كقضايا هذا الفن، أو مطلقا فحقيقية، كالقضايا الهندسية، ولا أجد لتغير[1] الاصطلاح إلى ما ذكره المصنف، وتكثير مفهومات القضايا فائدة ([متعدة[2] بها، قَالَ صَاحِبُ «الْأُفُقِ الْمُبِينِ»: الْحَمْلِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا عَلَى الْبَتِّ فَبَتِّيَّةٌ، وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِ الْعِنْوَانِ فَغَيْرُ بَتِّيَّةٍ، وَهِيَ مُسَاوِقَةٌ لِلشَّرْطِيَّةِ][3]).

(وَأَمَّا السَّالِبَةُ فَلَا تَسْتَدْعِي وُجُودَ الْمَوْضُوعِ، بَلْ قَدْ يَصْدُقُ بِانْتِفَائِهِ)، هذا معنى ما تسمعهم يقولون: موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة. قال الشيخ المقتول: هذا الحكم صحيح في غير المحصورة، وأما فيها فلأن عَقْدَ الْوَضْعِ يستدعي وجود الأفراد، فيستدعي السالبة وجود المسلوب عنه، إلا أن في الموجبة اقتضاءً مكررا، بخلاف السالبة. أجابوا عنه بأن عقد الوضع تركيب تقييدي لا يقتضي الوجود أصلا، ويرد عليه أن النسبة التوصيفية تنادي على

---

(1) كذا في الأصل، ولعل الأصوب: «تغيير».

(2) كذا في بحر العلوم، ولعله «معتدة».

(3) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم كأنه متن، وظني أنه من كلام الشارح، فوضعته هكذا.

التامة، وإنكار ذلك مكابرة، على أن التوصيفية في معنى الإخبارية في استدعاء قيام الصفة بالموصوف، والفرق بكون النسبة التامة حكاية دون الأُولى، وقيام الصفة إن استدعى وجود الموصوف فكلاهما سِيَّانِ، وفيه ما فيه. هذا، والله أعلم بالصواب.

(نَعَمْ، تَحَقُّقُ مَفْهُومِ السَّالِبَةِ فِي الذِّهْنِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوُجُودِهِ فِيهِ حَالَ الْحُكْمِ فَقَطْ[1])؛ ضرورة أن ما لا يتصور بالذات لا يحكم عليه، هذا على رأيه، وأما على رأي المتأخرين فلا بد من تصوره، ولو بالوجه.

النكتة (الثَّانِيَةُ: الْمُحَالُ مِنْ حَيْثُ [هُوَ] مُحَالٌ لَيْسَ لَهُ صُورَةٌ فِي الْعَقْلِ)، وإلا لكان موجودا فيه، فيكون ممكنا، هذا خلف، (فَهُوَ مَعْدُومٌ ذِهْنًا وَخَارِجًا، وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن المحال لا صورة له في الذهن (تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي الذِّهْنِ حَقِيقَةً)، أي بالذات، احتراز عن الممتنع الموجود وجهه (مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ)؛ إذ المانع عن الوجود النفس الأمري كان الامتناع، وقد ارتفع.

واعلم: أن لنفس الأمر معنيين، الأول: وجود الشيء في حد ذاته، مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، وهو أعم من الوجود الذهني من وجه؛ لوجود الكواذب فيه. الثاني: وجود الشيء ولو بعد الاختراع، وهو أعم منه مطلقا، وعليه مدار المتن. ولعل ما في «الحاشية» من أن ما قالوا: إن الموجود في الذهن أعم من وجه من الموجود في نفس الأمر، فلعل تأويله أن الكواذب، كزوجية الخمسة، لما كان تحققها بمجرد الاختراع لم يكن موجودا في حد ذاته، أي مع قطع النظر عن الاختراع، بخلاف الصوادق محمول عليه.

(١) قاله المحقق الدواني في شرح التهذيب: ١/٢٥، ب.

(فَلَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ)، أي على المحال (إِيجَابًا بِالِامْتِنَاعِ، أَوْ سَلْبًا بِالْوُجُودِ مَثَلًا، إِلَّا)، أي لكن يحكم (عَلَى أَمْرٍ كُلِّيٍّ، إِذَا كَانَ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ تَصَوُّرُهُ).

وَكُلُّ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ بِالتَّحْقِيقِ[١] هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَصَوَّرَةُ، وَكُلُّ مُتَصَوَّرٍ ثَابِتٌ)، فذلك الأمر الكلي ثابت، (فَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ بِالِامْتِنَاعِ وَمَا يَحْذُو حَذْوَهُ)، من سلب الوجود أو الإمكان. (نَعَمْ، إِذَا لُوحِظَ) الأمر الكلي (بِاعْتِبَارِ جَمِيعِ مَوَارِدِ تَحَقُّقِهِ أَوْ بَعْضِهَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِالِامْتِنَاعِ مَثَلًا)؛ لكونه ثابتا لموارد تحققه بالذات، فله بالعرض، وذلك كاف في الحكم، على ما تقدم.

(فَالِامْتِنَاعُ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ) بالعرض، (وَذَلِكَ صَادِقٌ بِانْتِفَاءِ الْمَوَارِدِ)؛ لكونه ثابتا لها بالذات، وثبوته لشيء مستلزم لانتفائه عن نفس الأمر، (وَحِينَئِذٍ)، أي حين تقرر ما ذكر (لَا إِشْكَالَ بِالْقَضَايَا الَّتِي مَحْمُولَاتُهَا مُنَافِيَةٌ لِلْوُجُودِ، نَحْوُ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ، وَاجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ مُحَالٌ، وَالْمَجْهُولُ الْمُطْلَقُ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، وَالْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ يُقَابِلُ الْمَوْجُودَ الْمُطْلَقَ).

هذا النظير خارج عن المبحث على ما لا يخفى، وتحقيق المقام: أن ههنا ثلاث إشكالات، الأول: أن هذه القضايا منعقدة مع أنه حكم فيها على ما ليس بمتصور؛ لكون الموضوع محالا، والثاني: أنها منعقدة مع عدم صدق العنوان، لا بالفعل ولا بالإمكان؛ إذ ليس شيء في نفس الأمر متصفا بكونه شريك الباري واجتماع النقيضين. الثالث: أن هذه الموجبات صادقة من غير وجود الموضوع.

فإن أراد المصنف الاعتذار عن الأول، كما يقتضيه ظاهر سوق عبارته

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «بالحقيقة».

في «المسلم»، فالجواب صافٍ، وتقريره: أن الحكم كما سبق على الطبيعة، من حيث الانطباق على الأفراد الباطلة، وهي حاصلة في الذهن بالذات، ومرآة لملاحظة الأفراد، وإن لم تكن حين الحصول متحدة معها، فتكون متصورة بالذات؛ لحصول كنهه، وهو كاف للحكم عليه، ولا احتمال لكونه جوابا عن الثاني، كما هو ظاهر، وإن كان مقصوده الإجابة عن الثالث، كما ظنه أكثر الشراح، ويظهر من قوله: وأما الذين إلخ فلا يكاد يتجه؛ لأن الإشكال إنما كان من جهة أن هذه الموجبات صوادق، مع أنه ليس لما ثبت له محمولاتها وجود أصلا، وكون المحكوم عليه الطبيعة لا يفي لدفع ذلك، على أن لا وجود للطبيعة من حيث الاتحاد مع الأفراد أصلا، كما لا يخفى، هذا، والله أعلم.

(وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ حَقِيقَةً فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ)، وهو شارح «المطالع» (إِنَّهَا)، أي هذه القضايا (سَوَالِبُ)، ومعنى «شريك الباري ممتنع» أنه ليس موجودا بالضرورة[1]، وهذا لو تم لكان جوابا عن الإيراد الثالث، لكن ظاهر عبارته أنه قصر الجواب عن الثاني. ولا يخفى أنه غير واف؛ لأن الموجبة والسالبة سيان في اقتضاء عقد الوضع، كيف ولو لم يشترط فيها ذلك لدخل الأحجار في نحو «لا شيء من الإنسان بحجر»، ولزم أن يكون أفراد موضوع السالبة أكثر من أفراد موضوع الموجبة، فارتفع التناقض بينهما، وفيه ما فيه.

والجواب الحق أن يقال: إن المعتبر في صدق العنوان أن يعتبر العقل

---

(١) عبارة القطب في شرح المطالع (٩٢): «هذه القضية يرجع محصلها إلى السلب، وهو: «لا شيء من شريك الباري بممكن الوجود»». وانظر أيضا عبد الحكيم على الشمسية: ٦٢/٢.

صدقه على الأفراد بعد فرض وجودها، فإن كانت محالة بالفعل في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الاختراع بالفعل أو بالإمكان، وهو حاصل فيما نحن فيه، ولا يلزم الاتصاف [بـ]ـالحقائق الباطلة في نفس الأمر، من غير تعمل في فرض العقل، ولا محذور فيه.

(وَلَا رَيْبَ أَنَّهُ تَحَكُّمٌ[1])؛ لأن كل مفهوم إذا نسب إلى مفهوم ينعقد القضية الموجبة، صادقة كانت أو كاذبة، ثم بعد ذلك إذا لاحظ العقل نسبة الامتناع إلى الممتنع يحكم بانعقاد الصادقة، فإنكار الانعقاد مطلقا أو الصادقة مصادم للضرورة. وأيضا الامتناع ضرورة السلب، فلو لم يكن ثابتا له لكان مسلوبا عنه سلبا بسيطا، والوجوب مسلوب عنه بالضرورة، فيصير ممكنا، هذا خلف، كذا في بعض الشروح. والحق لا يتجاوز عما قال شارح «المطالع»، فتدبر.

(وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهَا مُوجَبَاتٌ[2]) صادقة (لَا تَقْتَضِي إِلَّا تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ[3] حَالَ الْحُكْمِ، كَمَا فِي السَّوَالِبِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ، وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ يُصَادِمُ الْبَدَاهَةَ[4])؛ لأن الربط الإيجابي مطلقا يستلزم وجود الموضوع، واستثناء قضية دون قضية تحكّم.

(وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ الْفَرْضِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ الْوُجُودِ)، والقضية حقيقية، (كَأَنَّهُ قَالَ مَثَلاً: مَا يُتَصَوَّرُ بِعِنْوَانِ شَرِيكِ الْبَارِي، وَيُفْرَضُ صِدْقُهُ)، أي صدق هذا العنوان (عَلَيْهِ مُمْتَنِعٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. وَلاَ يَذْهَبُ عَلَيْكَ

---

[1] قاله الدواني في شرح التهذيب: ٢٦/ب.

[2] كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «.. إنها وإن كانت موجبات».

[3] كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «الموضوع» بدل «المحكوم عليه».

[4] كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «مصادم للضرورة».

أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الصِّفَةِ أَزْيَدَ مِنْ ثُبُوتِ الْمَوْصُوفِ؛ فَإِنَّ الامْتِنَاعَ مُتَحَقِّقٌ وَثَابِتٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، بِخِلَافِ الْأَفْرَادِ)؛ فإنها فرضية فحسب. وهذا إنما يرد لو جعل القضية بَتِّيَّةً، ولو جعلت غير بتية، كما هو ظاهر كلام المحقق الدواني فلا يرد، بل يرد عليه أنه خلاف ما ينساق إليه الذهن، (فَتَدَبَّرْ).

النكتة (الثَّالِثَةُ: الاتِّصَافُ الانْضِمَامِيُّ)، وهو ما كان بانضمام الصفة إلى الموصوف (يَسْتَدْعِي تَحَقُّقَ الْحَاشِيَتَيْنِ فِي ظَرْفِ الاتِّصَافِ)، إنْ خارجا ففي الخارج، وإن ذهنا ففي الذهن، هذا ما هو المشهور، واستدل به بعض أجلة المتأخرين على أن الصورة موجدة في الخارج، وقال: لها اعتباران: اعتبارها من حيث قيامها بالذهن، ومعروضيتها للعوارض، وبهذا الاعتبار موجودة في الخارج لذلك ولترتب الآثار عليها، واعتبارها من حيث هي، مع قطع النظر عن العوارض، وهي بهذا الاعتبار معلومة وموجودة في الذهن، ولم يحفظ أن الذهن أيضا متصف به؛ فإن حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة، وقد صرح به الفاضل الجونفوري المحمود، وأيضا يترتب عليه الآثار، وهي لوازم الماهية، فالصورة الشخصية ومعلومها سواء، فما وجه الفرق؟

وتحقيق المقام: أن من المعلوم بالضرورة نحوا من الوجود، وآثارها[1] غير لوازم الماهية، ثم بعد التفتيش يظهر نحو آخر من الوجود، بحيث لا يترتب عليه تلك الآثار الضرورية، وإن كانت يترتب عليه آثار أخر ولوازم الماهية، كالجسم الغير المتحيز. ولا شك أن الصورة الذهنية لا يترتب عليها آثار ماهياتها؛ فإن صورة الجسم غير متحيزة، وصورة النار غير محرقة، فيكون موجودة ذهنية، ولا نعني بالموجود الذهني إلا هذا، وأما مطلق الآثار فهي

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «وآثاره».

أن لا يخلو عنه موجودٌ مّا.

وأما الاتصاف الانضمامي الخارجي إن أريد به كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم إليه الصفة فمن المبيَّن أن ذلك لا يستدعي وجود الصفة فيه؛ فإن من الجائز أن لا يترتب عليها آثار الماهية المذكورة، بل البرهان يساعد عليه، اللهم إلا أن يراد بالوجود الخارجي الوجود خارج الأذهان سوى الموصوف، وحينئذ لا ينفع لبعض الأجلة.

وإن أريد كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم إليه الصفة فيه فعسى أن لا يكون بين الخارجي والذهني انحصار؛ فإن من الجائز أن يكون الموصوف في الخارج وينضم إليه الصفة، بحيث لا يترتب عليها الآثار، كما في اتصاف العقل بالصورة العقلية.

هذا كله إن أريد بالاتصاف الحلول مطلقا، وإن أريد به تعلق خاص بحيث يحمل به مشتق الحال على المحل فاتصاف الذهن ليس اتصافا، ولا شبهة في أن الخارجي بكلا المعنيين مستلزم لوجود الصفة فيه، ولا شبهة في انحصاره في الخارجي والذهني.

فإن قلت: يحمل على الذهن مشتق الصورة، وهو العالِم، فيكون الذهن متصفا بها؟

قلت: الصورة علية ومنشأ لحصول صفة انتزاعية، وهي العلم والانكشاف، والذهن متصف بها، ويحمل مشتقها عليه، لا مشتق الصورة، كيف ومشتق صورة الحرارة الحار، والبرودة البارد، ولا شك في امتناع حملهما عليه، فتأمل فيه واحفظ، لعلك لا تجد من غيرنا، فتوكل على الله؛ فإنه أعلم بالصواب.

(بِخِلَافِ) الاتصاف (الِانْتِزَاعِيِّ)، وهو ما كان بانتزاع الصفة؛ فإنه لا يستدعي وجودهما في ظرف الاتصاف، بل (يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الْمَوْصُوفِ فَقَطْ، فَمُطْلَقُ الِاتِّصَافِ) الشامل للانضمامي والانتزاعي (لَا يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الصِّفَةِ فِي ظَرْفِهِ)، أي ظرف الاتصاف، بل ثبوت الموصوف، (أَمَّا مُطْلَقُ الثُّبُوتِ)، أي ثبوت الصفة، سواء كان في الذهن أو في الخارج (فَضَرُورِيٌّ) في مطلق الاتصاف؛ (فَإِنَّ مَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا لِشَيْءٍ)، هذا ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه، بل الضرورة شاهدة بأن الوجود في الأذهان العالية أو السافلة لغو في اتصاف الموصوف بها. نعم، يجب وجود الصفة في ظرف الاتصاف بوجود المنشأ، وإلا صارت اختراعية.

ثم ههنا إشكال، وهو: أن الاتصاف نسبة، وهي فرع وجود المنتسبين، فلا بد من وجود الصفة في ظرفه. أجاب عنه السيد المحقق ـ قدس سره ـ وتبعه المحقق الدواني أنه فرق بين نفس الاتصاف ووجود الاتصاف، وههنا في الخارج نفس الاتصاف، والمستدعي لوجود المنتسبين هو الثاني فقط.

ووهم صاحب «الأفق المبين» أن كون نفس الشيء في ظرف مع عدم تحقق وجوده غير معقول؛ فإن الوجود هو الكون، ورجع عن الطريقة القويمة القديمة، وتبعه المصنف وقال: (وَالِاتِّصَافُ لَيْسَ مُتَحَقِّقًا فِي الْخَارِجِ، حَتَّى يَلْزَمَ[(١)] تَحَقُّقُ الصِّفَةِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ نِسْبَةٌ، وَكُلُّ نِسْبَةٍ تَحَقُّقُهَا فَرْعُ تَحَقُّقِ الْمُنْتَسِبَيْنِ، بَلْ هُوَ مُتَحَقِّقٌ فِي الذِّهْنِ، وَإِنْ كَانَ فِي الِانْضِمَامِيِّ الْخَارِجِيِّ الْمَوْصُوفِ مُتَّحِدًا مَعَ الصِّفَةِ فِي الْأَعْيَانِ، كَالْجِسْمِ وَالْأَبْيَضِ، وَفِي الِانْتِزَاعِيِّ الْخَارِجِيِّ [مُتَّحِدًا][(٢)] بِحَسَبِ الْأَعْيَانِ، كَالسَّمَاءِ وَالْفَوْقِيَّةِ).

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «يجب» بدل «يلزم».
(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل، وهو في بحر العلوم متنا.

اعلم: أن مقصود السيد ـ قدس سره الشريف ـ بتحقق نفس الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف بحيث ينتزع منه الصفة، فإن أنكر الواهم هذا المعنى فقد خالف الضرورة، وإلا فتنازعه لفظي، ثم إنه ماذا يقول في الانضمامي الخارجي؟ فإما أن يقول أن نفسه في العين دون وجوده، فقد اعترف الفرق[1] بين تحقق نفس الشيء وتحقق وجوده، أو يقول بتحقق وجوده فيه أيضا، فمع كونه ضروري البطلان يفضي إلى التسلسل المحال، والله أعلم بالصواب.

النكتة (الرَّابِعَةُ: إنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ اخْتَرَعُوا قَضِيَّةً سَمَّوْهَا سَالِبَةَ الْمَحْمُولِ)، ووهموا أنها مغايرة للمعدولة، (وَفَرَّقُوا) بين موجبتها والسالبة (بِأَنْ) بالتخفيف (فِي السَّالِبَةِ يُتَصَوَّرُ الطَّرَفَانِ وَيُحْكَمُ بِالسَّلْبِ)، أي سلب المحمول عن الموضوع، فمعناها: (ج) ليست (ب)، (وَفِي السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ) يتصور الطرفان ويحكم بالسلب، أي سلب المحمول عن الموضوع، و(يُرْجَعُ وَيُحْمَلُ ذَلِكَ السَّلْبُ عَلَى الْمَوْضُوعِ)، ومعناها: (ج) (ليست ب) أست.

وما درى هذا العبد ماذا يريدون، إن أرادوا أن السلب خارج عن المحمول، كما يقتضيه كلام شارح «المطالع» فمفهومها إيجابا غير متعقل، بل هي راجعة إلى السالبة، وإن أرادوا أنه جزء من المحمول، ويحمل مجموع النسبة السلبية والمحمول عليه فقد رجعت إلى المعدولة، اللهم إلا أن يخص المعدولة بما كان السلب غير النسبة السلبية جزء المحمول. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَحَكَمُوا بِأَنَّ صِدْقَ الْإِيجَابِ فِيهَا لَا يَسْتَدْعِي الْوُجُودَ)، أي وجود

[1] كذا في الأصل، ولعل الأصوب: «بالفرق».

الموضوع، (كَالسَّلْبِ [لَا يَسْتَدْعِيهِ][1]، بَلِ السَّلْبُ)، أي سلب السالبة المحمول (يَسْتَدْعِيهِ كَالْإِيجَابِ [الْمُحَصَّلِ][2]، وَقَرِيحَتُكَ حَاكِمَةٌ بِأَنَّ الرَّبْطَ الْإِيجَابِيَّ مُطْلَقًا يَقْتَضِي الْوُجُودَ) للموضوع، فالفرق بينها وبين الموجبات الأخر تحكم.

قال الشيخ: إنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولة موجودا، لا لأن «غير عادل» يقتضي ذلك[3]، لكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواء كان نفس «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود، (وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن مطلق الإيجاب يستدعي الوجود لم يذهب المحققون إلى عدم استدعاء تلك الموجبة الوجود، بل (قِيلَ[4]) في «الحواشي القديمة»: ([الْحَقُّ][5] إِنَّهَا قَضِيَّةٌ ذِهْنِيَّةٌ)، الظاهر أنه أراد بها الحقيقية، (وَجَمِيعُ الْمَفْهُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا)؛ لأن كل مفهوم يحكم عليها بأحكام إيجابية، وأقلها أنها مغايرة لما عداها، أو معلوم الباري، فلا بد له نحو من الوجود في نفس الأمر.

وأيضا يمكن الاستدلال بأن كل مفهوم يتصور بكنهه للمفارقات، فلا بد

(١) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٢) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٣) في نقل الدواني [شرح التهذيب: ٢٧/أ] لكلام ابن سينا هكذا: «... لا لأن نفس قولنا «غير عادل» في «زيد غير عادل» يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواء كان نفس قولنا «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود».

(٤) كذا في بحر العلوم، وفي حمد الله: «قال». وقاله في شرح التهذيب أيضا: ٢٧/ب.

(٥) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

من وجودها في أذهانها، وكل موجود في الذهن موجود في نفس الأمر، (بَيْنَهَا وَبَيْنَ السَّالِبَةِ تَلَازُمٌ بِحَسَبِ الصِّدْقِ)؛ لأن صدق السالبة بدونها إنما كان في مادة موضوعها معدوم، وقد ثبت وجود كل موضوع، فلا مانع من صدق تلك الموجبة، (وَفِيهِ مَا فِيهِ).

قيل أولاً: إن ذلك جار في المعدولة أيضا. الجواب: أن ذلك لا يضر؛ إذ لا نقول بالاختصاص. وثانيا: أن مآل ذلك أن بين السالبة الخارجية وتلك الموجبة الحقيقية تلازم، وهو لا يصح إلا إذا ثبت سلب كل ما يسلب عن الأفراد الخارجية لأفراده المقدرة، وذا في حين الخفاء؛ فإن الظاهر أن سلب الطيران عن الأفراد الموجودة للعنقاء لا يثبت لأفراده المقدرة.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن المحقق لم يصرح في «الحواشي القديمة» بتلازم السالبة الخارجية وتلك الموجبة الحقيقية، بل لعل مراده تلازم الحقيقيتين، والدليل منطبق عليه، وهو كاف لتصحيح القواعد.

لا يقال: السالبة الحقيقية قد تصدق بانتفاء الموضوع عن نفس الأمر، محققا أو مقدرا، فكيف يصدق الموجبة؛ لأن البرهان قد دل على وجود المفهومات، وفيه ما فيه.

وثالثا: بأن أفراد الموضوع قد تكون ممتنعة، فكيف يصدق الموجبة الحقيقية؛ لاشتراط إمكان الأفراد؟ وما قال: إن ذلك لا ينافي انعقاد الحقيقية، غاية ما يلزم عدم صدق نحو «كل حيوان ماش»، وهو لا يضر، كما لا يضر عدم صدق «كل إنسان كاتب بالفعل» غير سديد؛ لأنه يلزم عدم صدق كل موجبة؛ فإن من أفراد (ج) الذي ليس (ب) دائما، فكيف يكون (ب)؟ فلا بد من اشتراط إمكان الأفراد وما يساويه.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن المراد بالأفراد ما يصدق عليه العنوان بالفعل أو بالإمكان، فيجوز أن يكون (ج) الذي ليس (ب) مما يمتنع صدق (ج) عليه في نفس الأمر، وذلك لا يستدعي إمكان الأفراد، فتأمل فيه؛ فإن للمناقشة فيه مجالا.

قال المحقق الدواني في «الحواشي الجديدة»: إن طبائع كل مفهوم موجودة في نفس الأمر، فيمكن انعقاد الموجبة ولو طبعية، وإنما المقصود إثبات التلازم بين طبيعية سالبةِ المحمول والسالبة. ويرد عليه ورودا ظاهرا أنه إنما يتم إذا ثبت سلب كل ما يسلب عن الأفراد للطبيعية، وهو في حيز الخفاء، كيف وسلب الكلية عن أفراد الإنسان صادق مع امتناع ثبوته للطبيعة. وأيضا ذلك لا يفي لتصحيح القواعد، هذا، والله أعلم بالصواب.

ولما فرغ عن تحقيق الموجبة الكلية أشار إلى تحقيق بواقي المحصورات، وقال: (وَإِذَا حَقَّقْتَ الْإِيجَابَ الْكُلِّيَّ فَقِسْ عَلَيْهِ سَائِرَ الْمَحْصُورَاتِ)، من الجزئيتين والكلية السالبة؛ فإن كل ما اعتبر في الكلية كلا اعتبر في الجزئية بعضا، وكل ما اعتبر في الموجبة إيجابا اعتبر في السالبة سلبا.

[مَبْحَثٌ فِي الْعُدُولِ وَالتَّحْصِيلِ[1]]

(ثُمَّ قَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ[2] جُزْءَ فِي طَرَفٍ)، موضوعا كان أو محمولا، (فَسُمِّيَتْ) القضية (مَعْدُولَةً[3]، وَهِيَ مَعْدُولَةُ الْمَوْضُوعِ[4])، إن كان جزءً منه، (أَوْ مَعْدُولَةُ الْمَحْمُولِ[5])، إن كان جزءً منه، (أَوْ مَعْدُولَةُ الطَّرَفَيْنِ)، إن كان جزءً منهما. (وَإِلَّا) يجعلْ جزءً من طرف (فَمُحَصَّلَةٌ)، هذا ما عليه المتأخرون، والقدماء قالوا: إن كان جزء من المحمول فمعدولة، وإلا

---

(١) قال القطب في شرح المطالع (٩٦): «هذا تقسيم القضية باعتبار المحمول»، وستعرف ما في ذلك من التفاصيل من خلال تعليقاتنا الآتية. ثم إن القضية الشرطية لا يجري فيها العدول والتحصيل؛ لأن حرف السلب إذا كان جزء من المقدم أو التالي كان العدول في أطرافها باعتبار الحكم الذي فيها بالقوة، لا في الشرطية؛ لأن الحكم فيها بالاتصال بين النسبتين أو الانفصال أو سلبهما، سواء كانت النسبتان موجبتين أو سالبتين أو معدولتين. قاله عبد الحكيم في حواشي الشمسية: ٢/٨٩. وانظر هذا المبحث في لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للقطب الرازي: ٩٦ ـ ١٠١، شرح الشمسية له مع الحواشي: ٢/٥٢ ـ ٥٥، منطق التلويحات للسهروردي: ٢٥، ٢٦، شرح الخبيصي على التهذيب مع حواشي الدسوقي والعطار: ٢٥١ ـ ٢٥٣، البرهان للكلنبوي: ١٩، ٢٠، تيسير القواعد المنطقية، د/ محمد شمس الدين إبراهيم: ١٣٨ ـ ١٤٢.

(٢) الموافق لاصطلاحهم التعبير بالأداة بدل الحرف، بل الظاهر أن يقال لفظ السلب؛ ليشمل مثل «غير» و«ليس». وإضافة حرف للسلب باعتبار أصل وضعه، وإلا فهو في المعدولة لم يستعمل في السلب. راجع العطار على شرح الخبيصي: ٢٥١.

(٣) وهذا ما لم يعرف في لغة العرب، إلا أنه كثير في الفارسية، راجع البصائر النصيرية للساوي: ٩٨، معيار العلم للإمام الغزالي: ٧٥.

(٤) مثل: غير اللئيم محب الخير.

(٥) مثل: الصوفي لا متساهل.

فمحصلة، وما درى هذا العبد فائدة في تغيير الاصطلاح، كما لا يخفى[1].
(وَ«زَيْدٌ أَعْمَى» مَعْدُولَةٌ مَعْقُولَةٌ)؛ لكون السلب جزء من مفهوم محمول، (وَمُحَصَّلَةٌ مَلْفُوظَةٌ[2])؛ لعدم كونه جزء من لفظه.

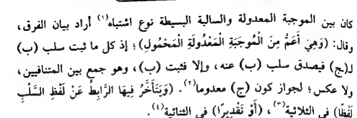
(وَقَدْ يُخَصُّ اسْمُ الْمُوجَبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ[3]، وَالسَّالِبَةُ بِالْبَسِيطَةِ[4]). ولما

(١) ولعل صنيع القدماء هو الأوفق لقاعدة الفن، وذلك لما عرفت من أن العدول والتحصيل في جانب الموضوع إنما هو في مفهومه/وصفه، وليس هو المحكوم عليه، بل المحكوم عليه هو ذات الموضوع، كما حقق في تحقيق المحصورات، والاختلاف في الصفة لا يوجب الاختلاف في الذات، وبالتالي فإن هذا التغير في مفهوم الموضوع لا يكون له تأثير في مفهوم القضية. وهذا بخلاف العدول والتحصيل في جانب المحمول؛ فإنه مؤثر في مفهوم القضية؛ لأن الحكم بإيجاب الشيء غير الحكم بإيجاب عدمه، فكان الأحرى بهم أن لا يعتبروا اختلاف وصف الموضوع عدولا وتحصيلا. راجع لوامع الأسرار للقطب: ١٠١، وشرح القطب على الشمسية مع حاشية عبد الحكيم: ٥٦/٢. ثم إن قضية كلام المصنف والشارح تخصيص العدول بالحملية، ويؤيده إيراد القوم هذا المبحث في أثناء الكلام على الحمليات، وهو الذي حققه السيالكوتي. راجع العطار على الخبيصي: ٢٥٢.

(٢) اعلم: أن صنيع القطب في شرح الشمسية يدل على أن ما لم يكن حرف السلب جزء منه لا يكون معدولا، فزيد أعمى» محصلة، ولكنه في شرح المطالع ذهب إلى أنها معدولة، وأن مدار العدول على اعتبار العدم في المفهوم، وأورد العصام «اللاجماد» إذا سمي به شخص حيواني، وقلنا «اللاجماد حيوان» و«زيد أعمى»؛ فإن الأولى محصلة مع دخولها في التعريف، والثانية معدولة مع خروجها. وصنيع المصنف هنا يوحي بأنه محاولة للجواب عن إيراد العصام، وقد أجاب به العطار على العصام في حاشية الخبيصي (٢٥٢)، دون أن يعزوه إلى العلامة البهاري أو يشير إلى كتابه السلم، وقال العطار: إن هذا الجواب مبني على أنه لا بد في العدول من التصريح بحرف السلب.

(٣) لو عبر «وقد يخص اسم المحصلة بالموجبة» كما عبر القطب في شرح الشمسية (٥٤/٢) كان أولى.

(٤) يعني هم قد يطلقون على السالبة المحصلة السالبةَ البسيطة، مثل: «المنافق ليس أمينا»؛ لكون كلا طرفيها بسيطا، مع وجود حرف السلب فيها دون أن يجعل جزء من أحدهما.=



كان بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة نوع اشتباه[1] أراد بيان الفرق، وقال: (وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ الْمُوجَبَةِ الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ)؛ إذ كل ما ثبت سلب (ب) لـ(ج) فيصدق سلب (ب) عنه، وإلا فثبت (ب)، وهو جمع بين المتنافيين، ولا عكس؛ لجواز كون (ج) معدوما[2]. (وَيَتَأَخَّرُ فِيهَا الرَّابِطُ عَنْ لَفْظِ السَّلْبِ لَفْظًا) في الثلاثية[3]، (أَوْ تَقْدِيرًا) في الثنائية[4].

وأشار إلى الفرق بينهما وبين الموجبة السالبة المحمول بقوله: (وَفِي الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ رَابِطَانِ) لفظا أو تقديرا، (وَالسَّلْبُ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَهُمَا)، بخلاف المعدولة.

= وحاصله: أن القضية تنقسم إلى معدولة ومحصلة وبسيطة، وأن المعدولة هي ما جعل حرف السلب فيها جزء من أحد طرفيها، والمحصلة هي ما يكون طرفاها مجردين عن حرف السلب، موجبة كانت أو سالبة، أو هي الموجبة فقط، وأما السالبة فتسمى بسيطة. ثم لو عبر هنا «وقد يخص اسم المحصلة بالموجبة» كما عبر القطب في شرح الشمسية (٥٤/٢) كان أولى.

(١) سبب هذا الاشتباه واضح؛ حيث يوجد في كل منهما ـ أي الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة ـ حرف سلب واحدٌ، فـ«المؤمن ليس كاذبا» مثلا لا يعلم أهي موجبة معدولة المحمول أم سالبة بسيطة. فمن هنا يذكرون للتميز بينهما فرقين: فرق معنوي وفرق لفظي، كما سيشير إليه المصنف هنا.

(٢) وذلك لصدق السلب عند عدم الموضوع، كقولك «شريك الباري ليس ببصير» تصدقُ لكونها سالبةً، دون صدق الإيجاب، كقولك «شريك الباري غير بصير» تكذب لكونها موجبةً؛ فإن الإيجاب لا يصلح إلا على موجود محقق أو مقدر. فعرفت أنهما تجتمعان عند وجود الموضوع، ويكون الفرق في اللفظ فقط.

(٣) فمثلا «الحديد ليس هو بذهب» سالبة بسيطة؛ لسلب الربط، و«الحديد هو ليس بذهب» موجبة معدولة المحمول؛ لربط السلب، وربط السلب إيجابٌ. راجع شرح القطب على الشمسية: ٦٢/٢.

(٤) يعني أن الأمر في الثنائية موقوف على النية والتقدير، فإما أن ينوي ربط السلب فالقضية موجبة، أو سلب الربط فالقضية سالبة. راجع شرح القطب على الشمسية: ٦٣/٢.

[فَصْلٌ فِي الْمُوَجَّهَاتِ]

(كُلُّ نِسْبَةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ إِمَّا وَاجِبَةٌ)، إن كانت ضرورية التحقق، (أَوْ مُمْتَنِعَةٌ)، إن كانت ضرورية اللاتحقق، (أَوْ مُمْكِنَةٌ)، إن لم تكن ضرورية التحقق واللاتحقق، (وَتِلْكَ الْكَيْفِيَّاتُ) إذا كانت للإيجاب (الْمَوَادُّ) وعناصر.

قال الشيخ: واعلم: أن حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي تجب ببياننا وتصريحنا بالفعل أنه كيف هي له، ولا التي تكون في كل نسبة، بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لادوامهما يسمى «مادة»، فإما أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم ويجب صدق إيجابه، فيسمى مادة الوجوب، كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم ويجب كذب إيجابه، ويسمى مادة الامتناع، كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم ولا يجب أحدهما، ويسمى مادة الإمكان، كحال الكتابة عند الإنسان.

وهذه الحال لا تختلف في الإيجاب والسلب؛ فإن السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها؛ فإن محمولها يكون مستحقا عند الإيجاب، وإن لم يكن أوجب. وقد زل صاحب «الأفق المبين»؛ حيث قال: إن النسبة السلبية قطع النسبة، والقطع ليس له كيفية في الواقع، بل الكيفيات في السالبة إنما هي للمسلوب، ففي السالبة الضرورية ليس النسبة ضرورية، بل رفع النسبة الضرورية، وقال: فعلى هذا لا يجب في التناقض من اختلاف الجهة، بل نقيض كل موجبة مثلها.

ويرد عليه ورودا ظاهرا أن بعد تسليم كون السلب قطعا لا نسلم أن القطع ليس له كيفية، كيف وليس مفهومٌ مّا خاليا عن المواد الثلاث.

قال الشيخ في «الإشارات»: واعلم: أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان، والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام، فالمتبع الحق أن كل نسبة متكيفة في نفس الأمر بإحدى الثلاث، لكن اصطلاحهم على تسميتها إذا كانت للإيجاب مواد. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالدَّالُّ عَلَيْهَا)، أي على تلك الكيفيات، سواء كانت للإيجاب أو السلب (الْجِهَةُ، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا)، أي على الجهة ([يُسَمَّى] مُوَجَّهَةً [وَرُبَاعِيَّةً][1]، بَسِيطَةً إِنْ كَانَتْ حَقِيقَتُهَا إِيجَابًا فَقَطْ أَوْ سَلْبًا فَقَطْ، وَمُرَكَّبَةً إِنْ كَانَتْ مُلْتَئِمَةً مِنْهُمَا)، أي من الإيجاب والسلب، (وَالْعِبْرَةُ فِي التَّسْمِيَةِ لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ)، فإن كان موجبا سميت موجبة، وإلا سالبة، (وَإِلَّا) يشتمل عليها (فَمُطْلَقَةٌ وَمُهْمَلَةٌ [مِنْ حَيْثُ الْجِهَةُ][2]، وَهِيَ)، أي الجهة (إِنْ وَافَقَتِ الْمَادَّةَ)، بأن تكون عينا لها، أو ملازمة لها، ولا تكون منافية لها، كما في قولنا «كل إنسان حيوان بالوجوب»، و«لا شيء من الإنسان بحجر بالوجوب»، (صَدَقَتِ الْقَضِيَّةُ، وَإِلَّا) تُوافِقْ (كَذَبَتْ).

وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمَوَادَّ الْحِكَمِيَّةَ هِيَ الْجِهَاتُ الْمَنْطِقِيَّةُ) بحسب المفهوم، إلا أن في المنطق يعتبر عموما بالنسبة إلى كل قضية، وفي الحكمة بالنسبة إلى

(1) كل ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا، ثم الأصوب «تسمى» بدل «يسمى».

(2) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

قضية محمولها الوجود فقط. (وَقِيلَ) في «المواقف» (إِنَّهَا غَيْرُهَا، وَإِلاَّ لَكَانَتْ لَوَازِمُ الْمَاهِيَّةِ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا)، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أن اللوازم ـ كالزوجية ـ واجبة بالوجوب المنطقي، ولو كان عين الحِكَمي لكانت واجبة لذاتها.

(وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ فُرِّقَ بَيْنَ وُجُوبِ الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ)؛ فإنه مختص بالباري تعالى، (وَبَيْنَ وُجُوبِ الثُّبُوتِ لِغَيْرِهِ)؛ فإنه يوجد في غيره تعالى أيضا، (وَالْأَوَّلُ مُحَالٌ) في اللوازم، (غَيْرُ لَازِمٍ)، فإن أراد ذلك فالملازمة ممنوعة، (وَالثَّانِي لَازِمٌ) في لوازم الماهية، (غَيْرُ مُحَالٍ)، فإن أراد ذلك فالملازمة مسلمة، وبطلان التالي ممنوع.

وقد يوجه بأن الجهات المنطقية عامة من الذاتية والغيرية، والمعتبرة في الحكمة هي الذاتية، وإلا لكانت اللوازم واجبة الثبوت لذاتها، وهو محال؛ فإن الثبوت إنما كان واجبا لو كان الموضوع واجبا، وإلا فيكون مجعولا بجعله، هذا خلف. ورد بأن ذلك لا يوجب تغاير المفهوم، بل إنما يوجب التغاير بحسب العموم والخصوص، وهو غير مضر.

قال بعض أجلة المتأخرين في توجيهه: إن المعتبر في المنطق حال الوجود لغيره، وفي الحكمة حال الوجود لنفسه، ولا يخفى ما فيه؛ فإن الإمكان على طريقة الجعل المؤلف كيفية النسبة التي هي وجود رابطي، وصاحب «المواقف» قائل به. نعم، على طريقة الجعل البسيط المواد الحكمية كيفيات لنفس الماهية، بخلاف الجهات المنطقية، فالفرق بيِّن، وقول بعض الأجلة غير مطابق لكلا الرأيين، مع أن استدلاله غير منطبق عليه. وقال أيضا: إن للمواد مفهومات ومصداقات لحملها، والمعتبر في الحكمة هو الثاني. ولا

يخفى ما فيه من السخافة، فالتوجيه الوجيه ما يظهر من كلام السيد المحقق ـ قدس سره الشريف ـ من أن المراد أنهما متغايران، ولو بحسب العموم والخصوص، والدليل مربوط عليه، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنه قليل الجدوى؟

قلت: نعم، لكن ربما كانت تشتبه على أوهام العامة، فكشف الشبهة. هذا، والله أعلم بالصواب.

([هَذَا][(1)] كله (عَلَى رَأْيِ الْقُدَمَاءِ، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْمُحْدَثِينَ فَالْمَادَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ كَيْفِيَّةٍ كَانَتْ لِلنِّسْبَةِ)، أية نسبة كانت، إيجابية أو سلبية، (كَدَوَامٍ وَتَوْقِيتٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ) من الكيفيات الغير المتناهية، (وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن المادة عامة (كَانَتِ الْمُوَجَّهَاتُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ)؛ لصيرورة الجهات غير متناهية.

وهذا كالنص على أن الجهات عند القدماء هي الكيفيات الثلاثة، والموجهة ما اشتملت على إحدايها، لا كما زعم الأكثرون أن النزاع إنما هو في المادة دون الجهة، فالجهة عند الكل الدال على الكيفية، أية كيفية كانت. ويظن هذا العبد ـ غفر الله له ـ الحق ما ذكره المصنف، ويؤيده كلام الشيخ؛ حيث قال في «الشفاء»: الجهة لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع، فتعين أنها نسبة ضرورة أو لا ضرورة، فيدل على تأكد أو جواز، وقال: الجهات ثلاث، واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود، وهي الواجبة، وأخرى تدل على دوام استحقاق اللاوجود، وهي الممتنعة، وأخرى تدل على أنه لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود، وهي الجهة الممكنة.

(1) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

وأيضا قد أدرج الشيخ العرفية العامة في المطلقة؛ حيث قال: فالسالبة الكلية من المطلقة إذا أخذت ما يفهم في المتعارف، من قول القائل «لا شيء من (د) (ب)»، وهي المستعملة في العلوم؛ فإنها تنعكس، وإن أخذت على ما يجب في نفس الأمر فإنها لا تنعكس. ثم فسر المنعكسة بما حاصله العرفي العام.

وقال في «الإشارات»: وأما سائر ما فيه شرط الضرورة، والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق الغير الضروري، وقد ذكر في التعليم الأول القضايا إما مطلقة أو ضرورية أو ممكنة. هذا، والله أعلم بمراد عباده.

(فَهِيَ)، إما راجع إلى الموجهة، فهو تقسيم على قول المتأخرين، أو إلى القضية، فيكون تقسيما على كلا المذهبين (إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِاسْتِحَالَةِ انْفِكَاكِ النِّسْبَةِ مُطْلَقًا)، أي من غير تقييد بالوصف والوقت (فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ)، وهي غير الضرورية الأزلية، وهي ما حكم فيها بضرورة النسبة أزلا وأبدا، (أَوْ مَا دَامَ الْوَصْفُ)، وهو يمكن على ثلاثة أوجه: الأول ما يكون الوصف فيه شرطا، الثاني ما يكون الوصف فيه علة موجبة، الثالث ما يكون زمانه ظرفها، والمعتبر هو الأول (فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ) في وقت (غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ بِعَدَمِ انْفِكَاكِهَا مُطْلَقًا) من التقييد بوصف ما دام ذات الموضوع موجودة (فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ)، وهي غير الدائمة الأزلية، وهي ما حكم فيها بعدم انفكاك النسبة أزلا وأبدا.

(أَوْ مَا دَامَ الْوَصْفُ فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا)، أي كون النسبة واقعة في نفس الأمر (فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِعَدَمِ اسْتِحَالَتِهَا)، ويلزمه سلب ضرورة الجانب المخالف (فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِعَدَمِ اسْتِحَالَةِ الطَّرَفَيْنِ)، ويلزمه سلب الضرورة

عن الطرفين (فَمُمْكِنَةٌ خَاصَّةٌ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ [فِيهَا] إِلَّا فِي اللَّفْظِ).

اعلم: أن الإمكان يجيء على معان: سلب ضرورة الطرف المقابل، وهو العام والعامي، فيشمل الواجب والضروري بشرط الوصف، وسلب ضرورة الطرفين، وهو الخاص والخاصي، وهو لا يشمل الواجب، بل الضروري بشرط الوصف، وسلب الضرورة مطلقا، ذاتية كانت أو وصفية، وقتية كانت أو منتشرة، وهو الإمكان الحق، وسلب الضرورة الذاتية من الطرفين في المستقبل، وهو الإمكان الاستقبالي. ثم إن مقابل كل ضرورة إمكان هو نقيضها، وسيرد عليك تفصيل منه.

(وَقَدِ اعْتُبِرَ تَقْيِيدُ الْعَامَّتَيْنِ وَالْوَقْتِيَّتَيْنِ الْمُطْلَقَتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، [تُسَمَّى] الْمَشْرُوطَةَ الْخَاصَّةَ وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ)، لف ونشر مرتب، (وَ) قد اعتُبِر (تَقْيِيدُ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّاضَرُورَةِ أَوِ اللَّادَوَامِ الذَّاتِيَّيْنِ، تُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّاضَرُورِيَّةَ وَالْوُجُودِيَّةَ اللَّادَائِمَةَ، وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الْإِسْكَنْدَرِيَّةُ)؛ لأن الإسكندر فهم من المطلقة في كلام المعلم الأول هذه القضية.

(تَكْمِلَةٌ) لمباحث الموجهات

(فِيهَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: اشْتَهَرَ تَعْرِيفُ الضَّرُورِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ بِأَنَّهَا الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ، مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودًا. وَفِيهِ شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ. الْأَوَّلُ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَحْمُولُ هُوَ الْوُجُودُ لَزِمَ عَدَمُ مُنَافَاةِ الضَّرُورَةِ لِلْإِمْكَانِ الْخَاصِّ)؛ لأن الوجود ضروري لموضوعه ما دام موجودا، وهو ممكن خاص، وإلا صار العالم كله واجبا. (وَأُجِيبَ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الضَّرُورَةِ فِي زَمَانِ الْوُجُودِ وَبَيْنَهَا[1] بِشَرْطِ الْوُجُودِ)، والمتحقق فيما محموله الوجود الثاني، والمعتبر في الضرورية هو الأول، فلا نسلم صدق تلك القضايا ضرورية.

وفيه نظر، أما أولا: فلأن الممكن الموجود محفوف بوجوبين: وجوب من العلة في زمان وجوده، ووجوب له بشرط الوجود، والمعتبر في الضرورية مطلق الضرورة، ذاتية كانت أو غيرية من علة.

وأما ثانيا: فلأن الشيخ قال في «الإشارات»: الضرورة قد تكون على الإطلاق، كقولنا «الله تعالى حي»، وقد تكون متعلقة بشرط، والشرط إما دوام وجود الذات، أو دوام كون ذات الموضوع موصوفا بما وضع معه، أو بشرط وصف المحمول، أو وقت معين أو غير معين، والضرورة بالشرط الأول وإن

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «والضرورة» مكان «وبينها»، وفي هامشه أنه نسخة أخرى.

كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها إلى الشرط، فقد يشتركان أيضا في معنى اشتراك الأخص تحت الأعم، أو اشتراك أخصين تحت أعم، إذا اشترط في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائما، وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم ضرورية مطلقة. فإذن الحق في الجواب صدق الضرورية الميزانية، دون الحِكَمية التي حكم فيها بالضرورة الذاتية، ومنع صدق الإمكان الخاص المنطقي؛ فإن الإمكان الخاص المنطقي أخص من الحكمي؛ لأن سلب الأعم أخص.

(وَأُورِدَ[(١)]) عليه (أَنَّهُ يَلْزَمُ حَصْرُهَا فِي الْأَزَلِيَّةِ الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ أَزَلًا وَأَبَدًا، فَلَا تَكُونُ) الضرورية المطلقة (أَعَمَّ) منها؛ (لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجِبْ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ) في نفسه (لَمْ يَجِبْ لَهُ شَيْءٌ فِي وَقْتِ وُجُودِهِ)؛ إذ من إمكان ارتفاعه يمكن ارتفاع الثبوت، فتكون الضرورية منحصرة فيما موضوعه الواجب. ولا يخفى ما فيه؛ فإن الواجب في الضرورية وجوب الموضوع ولو من علة؛ فإن المعتبر فيها الضرورة العامة، فيجوز أن يكون الموضوع حادثا، فيكون المحمول واجبا ما دام موضوعه موجودا.

(وَنُوقِضَ[(٢)]) بِثُبُوتِ الذَّاتِيَّاتِ) للذات؛ (فَإِنَّهُ ضَرُورِيٌّ لِلذَّاتِ دَائِمًا لَا بِشَرْطِ الْوُجُودِ، وَإِلَّا) يكن ضروريا لا بشرط الوجود كان وجود الذات شرطا (لَكَانَتْ حَيَوَانِيَّةُ الْإِنْسَانِ ـ مَثَلاً ـ مَجْعُولَةً) لذات الإنسان، فيلزم تقدم الذات على الذاتي، وهو محال، فليس هذا موقوفا على بطلان المجعولية الذاتية

(١) في شرح الدواني على التهذيب: ٢٨/ب.

(٢) في حواشي عبد الحكيم على شرح الشمسية: ٦٩/٢، ونقله العطار في حواشي شرح الخبيصي: ٢٥٨.

بجعل مستأنف أو بجعل الذات، (فَافْهَمْ)، وقد سبق منا كلام في المجعولية الذاتية، فتذكر وتشكر لله سبحانه؛ فإنه ملهم الصواب.

الشك (الثَّانِي: السَّلْبُ مَا دَامَ الْوُجُودُ لَا يَصْدُقُ بِدُونِهِ)؛ إذ لا بد لتحقق المقيد من تحقق القيد، (فَلَا تَكُونُ السَّالِبَةُ أَعَمَّ) من الموجبة المعدولة، (وَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ) قولنا: («لَا شَيْءَ مِنَ الْعَنْقَاءِ بِإِنْسَانٍ بِالضَّرُورَةِ»)، ويلزم ارتفاع النقيضين فيما إذا كان الموضوع معدوما.

(وَأُجِيبَ) في «الحواشي المتعلقة بشرح الشمسية» للفاضل اللاهوري[1] (بِأَنَّ مَا دَامَ ظَرْفٌ لِلثُّبُوتِ الَّذِي يَتَضَمَّنُهُ السَّلْبُ، وَحِينَئِذٍ يَجُوزُ صِدْقُهَا بِانْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ[2] [وَبِانْتِفَاءِ الْمَحْمُولِ][3]، إِمَّا فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ[4] أَوْ بَعْضِهَا، نَحْوُ «لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُورَةِ»)، فحينئذ يصدق «العنقاء ليس بإنسان»، فلا إشكال.

(وَفِيهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ لَا يُنَافِيَ الْإِمْكَانَ) الذاتي؛ (فَإِنَّ كُلَّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالْفِعْلِ [صَادِقٌ][5]، فَيَصْدُقُ) «كل قمر منخسف» (بِالْإِمْكَانِ)، وقد اعترف بصدق «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة»، (وَيَبْطُلُ مَا قَالُوا: إِنَّ السَّالِبَةَ

(١) هو المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، وانظر ما نقله عنه المصنف في حاشية شرح الشمسية: ٦٩/٢/ ٧٠.

(٢) نحو «لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة».

(٣) ما بين [ ] موجود في حمد الله وفي بحر العلوم، ولكنه لم يوضع متنا في الأول، ووضع متنا في الثاني، ولعله الصواب؛ لأنه بقية كلام عبد الحكيم [حواشي الشمسية: ٧٠/٢] المنقول منه.

(٤) نحو «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة».

(٥) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

الضَّرُورِيَّةَ الْأَزَلِيَّةَ وَالْمُطْلَقَةَ مُتَسَاوِيَتَانِ)؛ لأنه إن جعل الأزلية والأبدية قيدا للسلب فحينئذ لا يصدق سلب الانخساف أزلا وأبدا، مع صدق السلب ما دام الذات، وإن جعل قيدا للمسلوب فكذا؛ فإن الثبوت أزلا وأبدا أخص من الثبوت ما دام الذات، فسلب الثبوت أزلا وأبدا أعم منه ما دام الذات؛ (فَإِنَّ سَلْبَ الْأَعَمِّ أَخَصُّ مِنْ سَلْبِ الْأَخَصِّ).

وإذا كان بين السلبين عموما فكذا بين ضروريتهما؛ فإن ضرورة الخاص مستلزم[1] لضرورة العام، من غير عكس، فإذن السالبة الضرورية المطلقة أخص من السالبة الأزلية. (وَبِالْجُمْلَةِ يَلْزَمُ مَفَاسِدُ غَيْرُ عَدِيدَةٍ)، كلزوم تساوي السالبة الضرورية والمنتشرة المطلقة، وعدم تقييدها باللاضرورة الذاتية، وعدم انعكاسها كنفسها ولا إلى الدائمة، وعدم إنتاجها مع الكبرى الغير المنعكسة في الشكل الثاني، ومع الصغرى غير الدائمتين فيه، وغير ذلك. (لَا تَخْفَى[2] عَلَى الْمُتَدَرِّبِ، وَغَايَةُ مَا يُجَابُ بِهِ) عن أصل الإشكال (أَنَّ الْوُجُودَ) المأخوذ في التعريف (أَعَمُّ مِنَ الْمُحَقَّقِ وَالْمُقَدَّرِ، وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ إذ إشكال تساوي السالبة والموجبة المعدولة الحقيقية باقٍ.

والحق في الجواب: أن الضرورة ما دام ذات الموضوع موجودة كناية عن الضرورة المغايرة للوصفية والوقتية. هذا، والله أعلم بالصواب.

المبحث (الثَّانِي: الْمَشْهُورُ فِي تَعْرِيفِ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ مَا حُكِمَ فِيهَا بِدَوَامِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يُفَارِقَ الدَّوَامُ الذَّاتِيُّ الْإِطْلَاقَ الْعَامَّ فِي قَضِيَّةٍ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ)؛ فإن الوجود ما

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «مستلزمة».

(٢) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم «كما لا تخفى»، مع الإشارة إلى أنه نسخة.

دام الوجود ضروري دائم، (فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَنَاقُضٌ. قِيلَ فِي حَلِّهِ) في الحواشي المتعلقة بـ«شرح الشمسية» للفاضل اللاهوري: (الْمُتَبَادَرُ مِنَ التَّعْرِيفِ أَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ مُغَايِرًا لِلْوُجُودِ[1])؛ فإن تقييد الشيء بزمان نفسه غير معقول عرفا، (فَلَيْسَ هُنَاكَ)، أي فيما المحمول فيه الوجود (دَوَامٌ ذَاتِيٌّ) اصطلاحي. وهذا الجواب لا يتأتى إذا نقض بما فيه المحمول من لوازم الوجود.

(أَقُولُ: «الْعَقْلُ الْفَعَّالُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ بِالْفِعْلِ») مطلقة عامة (كَاذِبٌ، فَيَلْزَمُ صِدْقُ نَقِيضِهِ، وَهُوَ دَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ)، فلا بد من حمل التعريف على غير المتبادر، وإلا لم يكن جامعا، فإذن لا جواب عن الإشكال المذكور إلا بالتصرف في معنى المطلقة التي هو نقيضها؛ فإنها ما حكم فيها بفعلية النسبة حال وجود الذات، وأما ما حكم فيها بفعلية النسبة مطلقا فهو أعم منه، ونقيض الأزلية هذا وإن لم يكن منصوصا في كلامهم لكن ينبغي أن يكون مرادهم ذلك، والله أعلم بمقاصد عباده.

المبحث (الثَّالِثُ[2]: الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ تَارَةً تُؤْخَذُ بِمَعْنَى ضَرُورَةِ النِّسْبَةِ بِشَرْطِ الْوَصْفِ الْعِنْوَانِيِّ، وَأُخْرَى بِمَعْنَى ضَرُورَتِهَا فِي جَمِيعِ أَوْقَاتِ الْوَصْفِ، وَفِي الْأَوَّلِ[3] يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلْوَصْفِ مَدْخَلٌ فِي الضَّرُورَةِ)، فالضرورة فيها لمجموع الذات والوصف، (بِخِلَافِ الثَّانِي)؛ فإن الضرورة فيها للذات، لكن في زمان[4] الوصف، لكن في كليهما لا بد من وقوع النسبة بالفعل،

(١) انظر حاشية عبد الحكيم على الشمسية: ٢/٧٠، إلا أنه تخصيص في التعريف، والتعريفات لا تخصص، قاله العطار في حاشية الخبيصي: ٢٦٨.

(٢) راجع هذا المبحث في شرح الدواني على التهذيب: ٢٨/ب، ٢٩/أ.

(٣) كذا في حمد الله هنا وفيما يأتي، والذي في بحر العلوم «الأولى» هنا وفيما بعده «الثانية».

(٤) في الأصل «مان»، وهو خطأ.

والضرورة المشروطة والوصفية قيد زائد.

(وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ)؛ لتصادقهما في ضرورة يكون الوصف ذاتيا للذات ولازما، واتفاق الأولى من الثانية فيما كان الضرورة للذات والوصف مفارق، نحو «كل مركوب زيد فرس»، والثانية من الأولى فيما لم يكن الوصف ضروريا، فما بال المشروط به، نحو «كل كاتب متحرك الأصابع».

المبحث (الرَّابِعُ: ذَهَبَ قَوْمٌ)، ومنهم شارح «المطالع» (إِلَى أَنَّ الْمُمْكِنَةَ الْعَامَّةَ لَيْسَتْ قَضِيَّةً بِالْفِعْلِ؛ لِعَدَمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُكْمِ) الذي هو الثبوت؛ فإن الثبوت إنما يكون فيه بالقوة، (فَلَيْسَتْ مُوَجَّهَةً)؛ لأنها أخص من القضية. وقيل: المراد بالحكم التصديق.

فالحاصل: أن الممكنة لا يتعلق بها التصديق، فلا تكون قضية. وفيه نظر؛ فإنه بعد تسليم عدم غير المذعن قضية لا يتم؛ لأنه إن أراد أن الممكنة لا يتعلق بها الإذعان أصلا فذلك ظاهر البطلان، وإن أراد أنه لا يتعلق بخروجها إلى الفعل فمسلم، لكن لا ينفع. وهل هذا إلا كما يقال: ليس في الضرورية إذعان النسبة الأزلية، فهي وسائر القضايا سواء في عدم تعلق الإذعان بالنسبة المتكيفة بجهة أخرى.

(وَذَلِكَ خَطَأٌ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِمْكَانَ كَيْفِيَّةُ النِّسْبَةِ) الحاكية، (وَأَصْلُ النِّسْبَةِ الثُّبُوتُ) مطلقا، ولو بالقوة، كيف لا، وقد يقصد تصديقه بالبرهان، «والعنقاء موجود بالإمكان» مفيد للسكوت بالضرورة، ومحتمل للصدق والكذب. نعم، المتبادر من الثبوت الثبوت على نهج الفعلية، وهو لا يضر.

قال في «الحاشية»: رب ذهن يتوقف في نحو قولنا «زيد حجر» بالامتناع، بل يورده نقضا على ما ذكرنا، لكن دقيق الفهم يفهم أن المفقود قبل

ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع واللاوقوع، وإلا فأي شيء يوصف بالامتناع، فتأمل فإنه دقيق.

الحاصل أن أصل النسبة عبارة عن مطلق الثبوت أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة أو بالضرورة أو بالامتناع، وذا موجود في ضمن «زيد حجر بالامتناع» و«الحمار مركوب زيد بالإمكان» ومذعن أيضا في ضمن إذعانه، فلم يتخلف المطلق عن المقيد، ولا إذعانه عن إذعانه، وإنما المفقود في «زيد حجر بالامتناع» الإذعان بالمعنى المتبادر عن مطلقه.

قال بعض الشارحين[(١)]: الضرورة قاضية بأن معنى مطلق القضية الثبوت الفعلي، وهو يوصف تارة بالضرورة، وتارة بالإمكان، وتارة بالامتناع، كيف، ليس الممتنع مثلا إلا تحقق الثبوت في نفس الأمر، وليس الفعلية زائدة عليه، ومن المتقرر أن الامتناع جهة القضية الكاذبة، والثبوت المطلق صادق كما عرفت، ولو كان مدلول القضية أعم من الامتناع لما كان محتملا للصدق والكذب، واعتراف هذا بعيد عن الإنصاف.

فالحق أن مدلول القضية هو الثبوت الفعلي، وهو قد يلاحظ ويقيد بالامتناع والضرورة والدوام والإمكان، لكن تحقق بعض منها لا يقتضي تحقق المطلق، بل رفعه وسلبه، والإذعان بالمقيد لا يستلزم الإذعان بالمطلق، وصدقه لا يتوقف على صدقه؛ فإن الامتناع لا يتكيف به إلا ما هو باطل، اهـ. وإني لا أفقه حق التفقه؛ فإنه إذا قيل «زيد حجر» وأريد معنى أعم يفيد فائدة تامة البتة، وليس إنشاء، فهو خبر البتة، فمعنى القضية الثبوت المطلق، سواء كان على نهج الضرورة أو الإمكان أو الامتناع، وهو المقيد بقيد الامتناع، وما

---

(١) هو حمد الله السنديلي، كما بين سطور الأصل.

هو مقرر ليس إلا بمعنى أن ما هو كاذب بالمعنى المتبادر موجهة بجهة الامتناع، وليس القضية محتملة للصدق والكذب إلا بمعنى أن نفس مفهومه من حيث إنه حكاية عن شيء، ومحتمل للمطابقة وعدمها، وهو حاصل في المطلق الأعم، وأما امتناع كذبه فلا ينافي كونه قضية وخبرا، بل يؤكده.

وتجويز صدق المقيد مع كذب المطلق تجويز انسلاخ الجزء عن الكل، وتحقق الأخص من دون تحقق الأعم، بل الضرورة تقتضي أن صدق المقيد بعينه صدق المطلق، وتجويز تقييد شيء بما ينافيه تجويز اجتماع المتنافيين. هذا كله ظاهر عند من له أدنى عقل وإنصاف. هذا، والله أعلم بالصواب.

(نَعَمْ، ذَلِكَ)، أي الثبوت بالإمكان (أَضْعَفُ الْمَدَارِجِ)؛ لتزلزله بين أن يكون وبين أن لا يكون، (وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: الْوُجُوبُ وَالِامْتِنَاعُ دَالَّةٌ)، والأظهر «دالان» (عَلَى وَثَاقَةِ الرَّابِطِ)؛ لدلالة الأول على وقوع الربط جزما، والثاني على عدم وقوعه جزما، (وَالْإِمْكَانُ عَلَى ضُعْفِهَا)؛ لدلالته على التزلزل، (فَالثُّبُوتُ بِطَرِيقِ الْإِمْكَانِ نَحْوٌ مِنَ الثُّبُوتِ مُطْلَقًا)، الذي هو مدلول مطلق القضية.

(غَايَةُ الْأَمْرِ الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ)، أي مما دل على الثبوت (عِنْدَ الْإِطْلَاقِ)، أي عند عدم تقييده بالجهات (هُوَ الْوُقُوعُ عَلَى نَسْجِ[1] الْفِعْلِيَّةِ)؛ لعدم وضع لفظ في لغة للثبوت المطلق، (وَذَلِكَ) المتبادر (لَا يَضُرُّ فِي عُمُومِهِ، كَمَا قَالُوا فِي الْوُجُودِ) إنه مطلق التحقق، وإن كان المتبادر التحقق في الخارج، (وَإِذَا كَانَتِ الْمُمْكِنَةُ مُوَجَّهَةً فَالْمُطْلَقَةُ) العامة (بِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى). فيه أنه لا يلزم من كون الممكنة موجهة كون المطلقة موجهة، لا لأن مفاد مطلق القضية الثبوت

(1) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم «نهج».

الفعلي؛ لما عرفت، بل لأن الاصطلاح وقع على أن القضية التي حكم فيها بما يتبادر عند الإطلاق فحسب مطلقة، وإن حكم فيها على أمر زائد فموجهة.

ولعل السر فيه أن مطلق القضية الدالة على الثبوت مطلقا لا يتعلق بها غرض علمي، فلم يبحث عنها ولم يسم، والغرض إنما يتعلق بما يدل على المعنى المتبادر، أو على ما يزيد قسمي الأول مطلقة والثاني موجهة. هذا ما يحكم به الفحص البالغ في كلمات المتقدمين، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

المبحث (الْخَامِسُ: اللَّادَوَامُ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ، وَاللَّاضَرُورَةُ) إشارة (إِلَى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ)، حال كونهما (مُخَالِفَتَيْ الْكَيْفِيَّةِ وَمُوَافِقَتَيْ الْكَمِّيَّةِ لِمَا قُيِّدَ بِهِمَا)، هو الأصل؛ (لِأَنَّهُمَا رَافِعَانِ لِلنِّسْبَةِ)، من حيث دوامها وضرورتها، فيلزم فعلية ما يناقضها أو إمكانها (مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ) في الرفع. وفيه إشارة إلى أنهما سواء في الدلالة على القضية المخالفة؛ فإنهما دالان التزاما؛ إذ المفرد لا يدل على الجملة مطابقة، (فَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ؛ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ فِي وَحْدَتِهَا وَتَعَدُّدِهَا بِوَحْدَةِ الْحُكْمِ وَتَعَدُّدِهِ، وَتَعَدُّدُهُ إِمَّا بِاخْتِلَافِهِ كَيْفًا أَوْ مَوْضُوعًا أَوْ مَحْمُولًا، لَا رَابِعَ لَهَا)، والأول موجود ههنا، فوجب التعدد.

المبحث (السَّادِسُ: النِّسَبُ الْأَرْبَعُ فِي الْمُفْرَدَاتِ بِحَسَبِ الصِّدْقِ عَلَى شَيْءٍ، وَفِي الْقَضَايَا لَا يُتَصَوَّرُ) ذلك؛ (لِأَنَّهَا لَا تُحْمَلُ) لا على القضايا ولا على المفردات، (وَإِنَّمَا هِيَ)، أي النسب ([فِيهَا])[1] بِحَسَبِ صِدْقِهَا فِي الْوَاقِعِ[2])، فاللتان تلازمتا في الصدق متساويتان، واللتان تلازم صدق أحدهما

(١) متن في حمد الله، وشرح في بحر العلوم.

(٢) قاله السيد المحقق في حواشي شرح الشمسية: ٢/٧٠.

الأخرى من غير عكس فأعم وأخص مطلقا، واللتان تفارقتا وجوبا، أي تنافيا في الصدق، سواء تناقضا أم لا متباينتان، واللتان تفارقتا في الجملة فأعم وأخص من وجه.

(ثُمَّ الْمَنْظُورُ فِي النِّسْبَةِ مَا يُحْكَمُ بِهِ مَفْهُومَاتُهَا فِي بَادِئِ الرَّأْيِ)، من غير ملاحظة مقدمات فلسفية، (أَمَّا بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَى الْأُصُولِ الدَّقِيقَةِ الَّتِي بُرْهِنَ عَلَيْهَا فِي الْفَلْسَفَةِ)، كبطلان البخت والاتفاق، (فَذَلِكَ مَرْتَبَةٌ بَعْدَ تَحْصِيلِ هَذَا الْفَنِّ[1])، فلا يليق بناء مسائل هذا الفن على مسائلها.

(وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن المنظور حكم المفهومات في بادئ الرأي (قَالُوا: إِنَّ الضَّرُورِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ أَخَصُّ مُطْلَقًا مِنَ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ)؛ فإن كل ما كان ضروريا لشيء ما دام الذات كان دائما كذلك من غير عكس؛ لجواز الدوام بالاتفاق من غير وجوب، أما لو بني على ما برهن في الفلسفة فهما متساويتان؛ فإن الشيء لا يدوم، بل لا يوجد من غير وجوب بالبخت والاتفاق.

(وَحِينَئِذٍ لَا يُسْتَصْعَبُ عَلَيْكَ اسْتِخْرَاجُ النِّسَبِ بَيْنَ الْمُوَجَّهَاتِ الْمَذْكُورَةِ، وَلَوِ اسْتَقْرَيْتَ) حال الموجهات (عَلِمْتَ أَنَّ الْمُمْكِنَةَ الْعَامَّةَ أَعَمُّ الْقَضَايَا) كلها، بسائط كانت أو مركبة؛ فإن ضرورة النسبة مطلقا ودوامها مطلقا وفعليتها مطلقا لا تجامع مع ضرورة مقابلها، وأما إمكان النسبة فقد يوجد من غير ضرورة ودوام وفعلية. وأما بناء على الأصول الدقيقة فالممكنة الميزانية والمطلقة العامة متساويتان؛ لأن نقيضي المتساويين متساويان.

(وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ أَعَمُّ الْمُرَكَّبَاتِ)؛ فإن تحقق النسبة من غير ضرورة أو دوام، بل وقوع مقابلها في حين من الأحيان مستلزم لتساوي الطرفين من غير

---

(1) قاله المحقق الدواني في شرح التهذيب: ٢٩/ب.

عكس؛ لجواز تساوي طرفي النسبة مع عدم وقوع أحدهما. ([أَوْ عَدَمُ وُقُوعِ جَانِبِ الأَصْلِ][1])، وأما بناء على الأصول الدقيقة فهي متساوية للوجوديتين؛ لأن تساوي المطلقتين والقيدين أوجب تساوي المقيدين.

(وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ أَعَمُّ الْفِعْلِيَّاتِ[2])، وهو ظاهر، (وَالضَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ أَخَصُّ الْبَسَائِطِ)؛ فإن ضرورة نسبة في جميع أوقات الذات توجب دوامها في تلك الأوقات وضرورتها ودوامها في جميع أوقات الوصف الذي هي[3] بعض أوقات الذات وفعليتها وإمكانها، من غير عكس. أما بناء على الأصول الدقيقة فقد علمت تساوي الدوام والضرورة.

(وَالْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ أَخَصُّ الْمُرَكَّبَاتِ)؛ فإن الضرورة ما دام الوصف من غير دوام مستلزم[4] للضرورة في وقت معين هو وقت الوصف، ووقت ما من غير دوام، والدوام في زمان الوصف من غير دوام، والفعلية من غير دوام وضرورة، ولتساوي الطرفين من غير عكس. وأما بناء على الأصول الدقيقة فالمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة متساويتان، إلا إذا أخذ الضرورة بشرط الوصف. لكن كون الضرورية أخص البسائط، والمشروطة الخاصة أخص المركبات (عَلَى وَجْهٍ)، هو أخذ المشروطة مشروطة ما دام الوصف، وإن أخذت مشروطة بشرط الوصف كما هو المعتبر في هذا الفن فالضرورية أخص منها من وجه، وكذا المشروطة الخاصة من الوقتيتين؛ لجواز أن لا يكون

---

(١) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في بحر العلوم، والذي في حمد الله: «والمطلقة العامة أعم المطلقة أعم الفعليات»، ولعله خطأ.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) كذا في الأصل، والأصوب «مستلزمة».

الوصف ضروريا للذات، بل بالاتفاق المحض، فما بال المشروطة به؟ فلا يصدق الوقتيتان والضرورية.

وأيضا يجوز أن لا يكون للوصف دخل في الضرورة، ويكون المحمول ثبوتا أو سلبا ضروريا للذات، فيصدق الضرورة مطلقا، أو في وقت لا دائما، فيصدق الوقتيتان أو الضرورية، ولا يصدق المشروطتان. وأما بناء على الأصول الدقيقة فيجب ثبوت الوصف للذات؛ لبطلان الاتفاق، فيجب المشروط به، فيلزم صدق الوقتيتين عند صدق المشروطة الخاصة. هذا، والله أعلم بالصواب.



(فَصْلٌ)

[في الشَّرْطِيَّاتِ[1]]

(الشَّرْطِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى لُزُومًا)، بأن يجب مصاحبتها تلك بعلاقة، (أَوْ اتِّفَاقًا)، بأن لا يجب مصاحبتها تلك، لكن يصاحبها، (أَوْ إِطْلَاقًا) من غير تقييد باللزوم والاتفاق (فَمُتَّصِلَةٌ[2] لُزُومِيَّةٌ) على الأول، (أَوِ اتِّفَاقِيَّةٌ) على الثاني، وهما متباينان[3]، (أَوْ مُطْلَقَةٌ) على الثالث، وهي أعم منهما.

(وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ صِدْقًا وَكَذِبًا مَعًا)، بأن لا يجتمعا ولا يرتفعا، (أَوْ صِدْقًا فَقَطْ)، من غير تناف في الكذب، بأن لا يجتمعا، ويجوز ارتفاعهما، (أَوْ كَذِبًا فَقَطْ)، من غير تناف في الصدق، بأن لا يرتفعا، مع جواز الاجتماع، سواء كان تلك التنافيات الثلاث (عِنَادًا)، بأن يجب التنافي، (أَوِ اتِّفَاقًا)، بأن لا يجب، لكن تَتَنَافَيَانِ[4] بالاتفاق المحض، (أَوْ إِطْلَاقًا)، من غير تقييد بالعناد والاتفاق (فَمُنْفَصِلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ) على الأول، (أَوْ مَانِعَةُ

(١) راجع للقضية الشرطية: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٨٨/٢ - ١١٦، المطالع مع شرح القطب: ١٤٤ - ١٧٦، السعدية: ٢٤٩ - ٢٧٣، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٢٨٦ - ٣٠٣، البرهان للكلنبوي: ٢٤ - ٢٧.

(٢) كذا في بحر العلوم، وهو الصواب، والذي في حمد الله: «فالمتصلة».

(٣) كذا في الأصل، والأصوب: «متباينتان».

(٤) الصواب هكذا، والذي في الأصل: «يتنافيا».

الْجَمْعِ) على الثاني، (أَوْ مَانِعَةُ الْخُلُوِّ) على الثالث، وبينهما تباين كلي، وكل منها (عِنَادِيَّةٌ) إن كان التنافي عنادا، (أَوِ اتِّفَاقِيَّةٌ) إن كان اتفاقا، وهما متباينان[1]، (أَوْ مُطْلَقَةٌ) إن كان مطلقا، وهي أعم منهما.

(وَرُبَّمَا يُعْتَبَرُ فِي مَانِعَتَيِ الْجَمْعِ وَالْخُلُوِّ التَّنَافِي فِي الصِّدْقِ أَوْ فِي الْكَذِبِ[2] مُطْلَقًا[3])، سواء كان التنافي في الصدق مع التنافي في الكذب[4]، أو لا[5]، وكذا التنافي في الكذب مع التنافي في الصدق[6]، أو لا[7]، (وَبِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونَانِ أَعَمَّ) من الحقيقية ومانعتي الجمع والخلو بالمعنى الأول،

---

(١) كذا في الأصل، والأصوب: «متباينتان».

(٢) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «... في مانعتي الخلو والجمع التنافي في الصدق والكذب...».

(٣) قال الكلنبوي في البرهان (٢٥): «وقد يطلق الأخيرتان ـ أي مانعة الجمع ومانعة الخلو ـ على المعنى الأعم الشامل للمنفصلة الحقيقية، بحذف قيد «فقط» عنهما»، وهو تعبير بديع بليغ.

(٤) وهي المسماة بـ«مانعة الجمع بالمعنى الأعم».

(٥) وهي المسماة بـ«مانعة الجمع بالمعنى الأخص».

(٦) وهي المسماة بـ«مانعة الخلو بالمعنى الأعم».

(٧) وهي مانعة الخلو بالمعنى الأخص. ثم هل يظهر الفرق بين الأقسام الثلاثة على إرادة المعنى الثاني؛ لأن كل ما يصح أن يكون الحكم فيها بطريق الانفصال الحقيقي فهو مما يصح الحكم فيها بطريق منع الجمع وكذا منع الخلو؟ نعم، يظهر الفرق من حيث تعدد الجهات واختلاف الاعتبارات؛ فإن ما يصح أن يكون الحكم فيها بطريق الانفصال الحقيقي إن كان الحكم فيها بالتنافي من حيث الصدق والكذب جميعا فهي منفصلة حقيقية، أو كان الحكم فيها من حيث الصدق فقط أو من حيث الكذب فقط فهي مانعة الجمع أو مانعة الخلو على قياس اللزومية والاتفاقية؛ فإن التحقيق أن الفرق بينهما إنما هو من حيث الاعتبار أيضا، سيما على القول بتخصيص الاتفاقية بالصورة الأخيرة من الصورتين المذكورتين. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب (٣٠٥).

والمعتبر هنا بالمعنى الأول.

(وَهَذِهِ [كُلُّهَا](١) حَقَائِقُ الْمُوجَبَاتِ، أَمَّا سَوَالِبُهَا فَرَفْعُ إِيجَابَاتِهَا، فَالسَّالِبَةُ اللُّزُومِيَّةُ مَا يُحْكَمُ فِيهَا بِسَلْبِ اللُّزُومِ، لَا بِلُزُومِ السَّلْبِ، وَعَلَى هَذَا نَقِسْ(١)) سائر السوالب.

(ثُمَّ الْحُكْمُ فِيهَا)، أيّ حكم كان (إِنْ كَانَ عَلَى تَقْدِيرٍ مُعَيَّنٍ فَمَخْصُوصَةٌ) وشخصية، (وَإِلَّا) فليس يجوز حكم شرطي من غير تقدير، بل لا بد للحكم من التقديرات، (فَإِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ أَوْ بَعْضِهَا فَمَحْصُورَةٌ، كُلِّيَّةٌ) إن كان الحكم على كل التقادير(٣)، (أَوْ جُزْئِيَّةٌ) إن كان الحكم على بعضها.

واعلم: أن المقدم ربما يكون مستلزما للتالي بالنظر إلى نفس ذاته، بأن يكون لازما له من غير مداخلة تقدير، سواء كان ذلك اللزوم بالذات أو بالعلة، فهذا المقدم على أي تقدير يؤخذ يكون مصاحبا للتالي، لكن لا دخل للتقادير في هذه المصاحبة، فإذا أريد الحكاية عن هذا اللزوم لا بد أن يحكم باستصحاب التالي للمقدم على جميع التقادير؛ إذ الحكم الشرطي من غير أخذ التقديرات غير معقول.

---

(١) ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

(٢) المتن هكذا في بحر العلوم، والذي في حمد الله: «فقس البواقي».

(٣) وهل يتأتى هذا في الشرطية الاتفاقية؟ يقول الطوسي في شرح الإشارات (٢٣٧/١): إنه متعذر لا يتأتى. وأما كلية الحكم الإيجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الأوقات والأحوال، ويكون ذلك لكون أجزائها متعاندة بالذات. وجزئيته بالتعاند في بعض الأحوال والأوقات، كما يكون مثلا بين الزائد والناقص، في حال لا يكون للتساوي وجه، دون سائر الأحوال. راجع شرح الطوسي على الإشارات.

وربما يكون للتقديرات دخل في ذلك الاستصحاب، فإما أن يكون الاستصحاب على بعض التقديرات أو جميع التقديرات، وذلك غير معلوم الوقوع؛ والكلية المعلومة الوقوع هي الحاكية عن لزوم التالي لنفس المقدم، والحكم على التقادير، ومن زعم أن الحكم في الكلية على نفس المقدم بما هو مقدم، من غير اعتبار التقادير فقد أخطأ؛ فإن الحكم الشرطي بدون التقادير غير معقول، والجزئية الحاكية على بعض التقادير حاكية عن لزوم التالي للمقدم، سواء كان اللزوم للتقادير بعضا أو كلا، أو لنفس المقدم بما هو مقدم، فالجزئية أعم من الكلية، فاحفظ هذا؛ فإنه ينفعك في مواضع، والعلم بالحقيقة عند الله ﷻ.

[redacted] (وَإِلَّا) يبيِّن التقادير، بل يحكم على التقادير، سواء كان كلا أو بعضا في نفس الأمر (فَمُهْمَلَةٌ، وَالطَّبِيعِيَّةُ هَهُنَا غَيْرُ مَعْقُولَةٍ)؛ إذ الحكم الشرطي من غير ملاحظة التقديرات التي كالأفراد في الحملية غير معقول.

(وَسُورُ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ «مَتَى» وَ«مَهْمَا» وَ«كُلَّمَا»، وَفِي [redacted] الْمُنْفَصِلَةِ «دَائِمًا»، وَسُورُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِيهِمَا)، أي في المتصلة والمنفصلة («لَيْسَ أَلْبَتَّةَ»، وَسُورُ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ يَكُونُ»، وَسُورُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ لاَ يَكُونُ»، وَ) الحاصل (بِإِدْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ)؛ لأن رفع الإيجاب الكلي مستلزم للسلب الجزئي، (وَإِطْلَاقُ «لَوْ وَ«إِنْ» وَ«إِذَا») في المتصلة، (وَ «أَوْ» وَ«إِمَّا») في المنفصلة (لِلْإِهْمَالِ، قَالَ الشَّيْخُ: «إِنْ» شَدِيدُ الدَّلَالَةِ عَلَى اللُّزُومِ، وَ«مَتَى» ضَعِيفُهَا، وَ«إِذْ» كَالْمُتَوَسِّطِ[1]).

(1) راجع شرح القطب على المطالع: ١٥٥.

قال الشيخ: ههنا حروف شرط في الشرطيات المتصلة تدل على النحو المذكور من اللزوم، وحروف أخرى لا تدل عليه، فالتي تدل عليه لفظة «إن»؛ فإنك لا تقول «إن قامت القيامة فيحاسب الناس»؛ إذ ليس التالي يلزم من وضع المقدم؛ لأن ذلك ليس بضروري، بل إرادي من الله ﷻ، وتقول «إذا قامت القيامة فيحاسب الناس»، وكذلك لا تقول «إن كان الإنسان موجودا فالإثنان زوج»، والخلاء أيضا معدوم، فيشبه أن تكون لفظة «إن» شديد[1] القوة في الدلالة على اللزوم، و«متى» ضعيفة في ذلك، و«إذا» كالمتوسط، ولفظة «إذا كان كذا» لا تدل على اللزوم ألبتة، وكذا لفظة «كلما» لا تدل أيضا على اللزوم، ولفظة «لَمّا» إذ تقول «لما كان كذا كان كذا» تصلح للأمرين، ولا يوجب أحدهما، اهـ.

(وَفِيهِ نَظَرٌ)؛ فإن عدم صحة «إن قامت القيامة فيحاسب الناس» ليس لأجل عدم استلزام قيام القيامة المحاسبة للناس، بل لأن قيام القيامة أمر متيقن الوجود، و«إن» لا يدخل إلا على مشكوك الوجود. وأيضا عَدُّ «إذا» من حروف الشرط خطأ فاحش، والحق أن لا دلالة لحروف الشرط إلا على مطلق الاتصال، أعمّ من اللزوم والاتفاق، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَأَطْرَافُ الشَّرْطِيَّةِ لاَ حُكْمَ فِيهَا الآنَ)، أي حال كونها أطرافا؛ ضرورة أن ما يفيد السكوت لا يرتبط بغيره، وما يقصد به الحكاية عن أمر لا يكون مرتبطا بالغير، وهذا ضروري وإنكاره مكابرة.

وما قال بعض الأجلة: إن اقتران حروف الشرط لا ينافي أن يكون الطرفان قضية، بل التركيب معه ينافيه، وكذا اشتمال القضية على النسبة الغير

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «شديدة».

المستقلة لا ينافي الحكم عليها مطلقا، بل الحكم الحملي فادعاءُ تبطله الضرورةُ، وتأييدُه بقول الشيخ: القول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى إما بإيجاب أو سلب، وذلك المعنى إما بأن يكون فيه هذه النسبة أو لا يكون، فإن كان وكان النظر فيه لا من حيث إنه واحد وجملة، بل من حيث يعتبر تفصيله فهو شرطي، وإن لم يكن كذلك فهو حملي فمبني على الغفلة عن مراد الشيخ؛ إذ المراد من قوله «إما بأن يكون فيه هذه النسبة إلخ» النسبة لتشبهه هذه النسبة.

قال الشيخ: وأما الشرطية فهي عند التفريق قضايا مختلفة، إنما يوجد بين اثنين منهما الرباط، بأن يقترن بأحدهما أو كليهما حرف أو لفظ، فسلبه خاصة القضية من كونه بصورته جائزا فيه أن يقال إنه صادق أو كاذب؛ فإنك إذا قلت «إن كانت الشمس طالعة» وسكتَّ ولم تزد أزلت قولك «الشمس طالعة» عن أن يلحقه تصديق أو تكذيب؛ فإن هذا القول وحده لا صادق ألبتة ولا كاذب. وكذلك إذا قلت «إما أن يكون الشمس طالعة» لم تزد وسكتَّ، بل تحتاج في الأول أن تذكر تاليه، وفي الثاني أن تذكر معانده، فحينئذ يحدث قول واحد من قولين، هما في أنفسهما قضيتان بطل عن كل منهما كونه قولا جازما، اهـ.

ومن الأعاجيب ما قال بعض الشراح: إن الضرورة حاكية بأن الحكم في المتصلة بلزوم نسبة لنسبة، والأمر كما قال هذا الجليل، إلا أن تجويز كون المحكوم عليه غير مستقل مخالف للضرورة، فالحق أن النسبة التامة التي في المقدم والتالي ملاحظة باللحاظ الاستقلالي، ولم يحفظ أنه إذا صار النسبة مستقلة خرج المقدم من أن يكون قضية؛ إذ لا بد لها من الاشتمال على نسبة

حاكية، وهي غير مستقلة قطعا. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَلاَ يَلْزَمُ) الحكم في الأطراف (قَبْلَهُ)، أي قبل كونها أطرافا؛ فإن ذلك ليس ضروريا، (وَلاَ يَلْزَمُ) الحكم (بَعْدَ التَّحْلِيلِ)، أي بعد حذف أدوات الشرط؛ لأن الانحلال إلى ما منه التركيب، ولما كان التركيب من القضايا ممتنعا فكذا التحليل، إلا بعد اعتبار المعتبر. (وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن أطراف الشرطية لا حكم فيها بالفعل (كَانَ مَنَاطُ صِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ وَكَذِبِهَا هُوَ الْحُكْمُ بِالاتِّصَالِ وَالانْفِصَالِ)، لا الحكم الذي في الأطراف لعدمه، بخلاف ما إذا كان فيها حكم؛ إذ حينئذ يصير مناط الصدق مجموع حكميْ الطرفين والحكم بالاتصال والانفصال؛ لامتناع صدق الكل وتحققه من غير صدق الجزء وتحققه.

فما قال بعض الشراح: المقصود من الشرطية الحكم بالاتصال والانفصال، فمناط الصدق والكذب عليه، سواء كان في الأطراف حكم أم لا، فالتفريع في غير محله ساقط، (كَالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ)، أي كما أن مناط الصدق والكذب الحكم بالاتصال والانفصال، كذلك مناط الإيجاب والسلب الحكم بهما. (نَعَمْ، يَكُونُ) كل واحد من الطرفين (شَبِيهَةً بِحَمْلِيَّتَيْنِ أَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ)، والأمثلة واضحة.

(وَتَلاَزُمُ الشَّرْطِيَّاتِ وَتَعَانُدُهَا مَعَ قِلَّةِ جَدْوَاهَا)، أي نفعها وعدم صحة بياناتها إلا إذا كان الطرفان من الممكنات (مَبْسُوطٌ فِي الْمُطَوَّلاَتِ) التي للمتأخرين، فلا فائدة في الإيراد.

(تَتِمَّةٌ)
لمبحث الشرطيات

(فِيهَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: قَدِ اشْتَهَرَ بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ يَجِبُ) أن يكون بينهما علاقة، وإلا لصار كل موجودين متلازمين، وهي (أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً) موجبة (لِلْآخَرِ، أَوْ كِلَاهُمَا مَعْلُولَيْ عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ[1]) موجبة لهما، أما إذا كان أحدهما علة موجبة كان بينهما لزومٌ من جانب فقط، ونوقض بالمتضايفين، فبعضهم كالإمام وأتباعه عَمَّموا العلاقة، وقالوا: لا بد للتلازم من أحد الأمرين: العلية أو التضايف، ولم يفهموا أن هذا شأن الخطابيات، وبعضهم قالوا: هما معلولا ثالث، واختاره المصنف وقال: (كَالْمُتَضَايِفَيْنِ).

ثم هذا مبني على أمرين، أحدهما: عدم جواز تخلف المعلول عن العلة الموجبة، وقد عرفت حاله في صدر الكتاب، والثاني: امتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد، ولو على البدل، وهو مبين في الواحد الشخصي، وما يتراءا في بعض الصور من تعدد العلل فبالحقيقة القدر المشترك. وكون تحصل المعلول أقوى من تحصل العلة، وإن كان ممنوعا في الفاعل المستقل بالتأثير، لكنه غير ممنوع في العلة التامة؛ على ما صرح به الشيخ في إلهيات «الشفاء».

(١) قال عبد الحكيم في حواشي الشمسية (٢/٩٠): «لا كيفما اتفق، وإلا لكانت الموجودات بأسرها متلازمة؛ لكونها معلولة للواجب، بل لا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع الانفكاك بينهما؛ كيلا يكون مجرد مصاحبة، كالفلك الأول والعقل الثاني، كذا أفاده المحقق الطوسي».

واشترط النصير الطوسي في «شرح الإشارات» في تلازم معلولي ثالث أن يكون الثالث موقعا للافتقار بينهما من الجانبين على وجه غير دائر، فقال في المتضايفين الحقيقيين إن كل واحد منهما مفتقر إلى معروض الآخر، وفي المشهوريين: إن جزء كل واحد منهما ـ وهو الوصف ـ مفتقر إلى جزء الآخر ـ وهو الذات ـ وفي اللبنتين المنخيبتين[1] لا تلازم بين ذاتيهما، وإنما التلازم بين حفظ وضع كل منهما، وهما معلولان للالتقاء، ومفتقر كل منهما إلى معروض الآخر.

وفيه نظر، **أما أولا**: فلأن استناد كل إلى علة واحدة كاف بالشكل الأول، وهو: كلما تحقق أحد المعلولين تحقق علته، وكلما تحقق علته تحقق الآخر، ينتج: كلما تحقق أحد المعلولين تحقق الآخر. وما قيل: إنه لا يمكن استناد أمرين إلى علة واحدة إلا عند تعدد الجهات، فالجهة التي صدر عنها أحد المعلولين غير الجهة التي صدر عنها المعلول الآخر، فحينئذ لم يتكرر الأوسط غير سديد؛ فإن ذلك إنما هو في العلة التامة لا الموجبة مطلقا، فمتى كانت العلة الموجبة التي هي الجزء الأخير من التامة واحدةً تحقق التلازم قطعا، من غير حاجة إلى الافتقار.

وأما ثانيا: فلأن الارتباط الافتقاري الذي لأحد المعلولين إلى الآخر إن كان كافتقار المعلول إلى العلة الموجبة فهو كاف في التلازم، ولا دخل لعلية الثالث لهما قطعا، وإلا فلا يفيد ذلك الافتقار التلازم.

وأما ثالثا: فلأنه لو سلم ذلك فلا دخل لإيقاع الثالث ذلك الافتقار قطعا؛ إذ لو حصل ذلك الافتقار بنفسه لكفى. هذه الأسئلة أوردها الجامع بين

(١) كذا في الأصل.

المعارف الإلٰهية والعلوم الفلسفية أبي، قدس سره، والله أعلم.

ثم اعلم: أنه قال الشيخ المقتول في «حكمة الإشراق»: «وما ظن بعض أهل العلم[1] ـ أنه لا يتصور [أن يكون] شيئان، كل [واحد] منهما مع الآخر بالضرورة ـ ينتقض عليه بالمتضايفين؛ فإنه لا يتصور وجود كل [واحد] منهما إلا مع الآخر [بالضرورة]»[2].

ورد عليه الصدر الشيرازي بأن في المتضايفين افتقارا أيضا؛ فإن الحقيقيين يفتقر كل منهما إلى معروض الآخر، والمشهورين جزء كل منهما إلى جزء الآخر، كما قال الطوسي، وهو فاسد؛ فإن المتضايفين نفسهما متلازمان، فالافتقار الذي لكل منهما إلى معروض الآخر افتقار في أمر أجنبي من المتلازمين، فثبت التلازم بين المعنيين من غير افتقار.

ثم قال: وحجته أن كل واحد منهما إن استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه، وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيتوقف كل منهما على الآخر، وإن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر، فيتقدم، فلا معية، وهذا إذا منع لا يقدر على إقامة الحجة عليه. ثم هو بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما العيني، وفي وجوب تعلقهما معا، وربما يستثني هذا القائل المتضايفين عن القاعدة. ومن جملة المغالطة أن تثبت قاعدة بحجة، ثم يستثنى عنها شيء، يكون نسبة الحجة إليه وإلى غيره على السواء، مما يدخل

(١) في هامش حكمة الإشراق (٤٨) نقلا عن تعليقات الملا صدرا: «هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه؛ حيث ذكروا أن معية التلازم بين شيئين، سواء كان في الوجود أو في العقل لا تنفك عن علاقة العلية بينهما».

(٢) حكمة الإشراق للسهروردي: ٤٨، ٤٩، وما وضعته بين [ ] ليس بالأصل، وإنما هو في المنقول منه.

تحت القاعدة من دون حجة.

قال المصنف: (وَذَلِكَ مِمَّا لاَ دَلِيلَ عَلَيْهِ)، وما ذكروا من لزوم الانفراد لولا علاقة العلية غير شاف؛ لما عرفت، ثم قال مترقيا: (بَلْ) ربما (يُسْتَدَلُّ عَلَى بُطْلَانِهِ بِأَنَّ عَدَمَ عَدَمِ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُتَلَازِمٌ لِوُجُودِهِ) بالضرورة، وما وقع من النصير الطوسي أنهما متحدان فمردود، أو مؤول بأن ذلك باعتبار المصداق.

(وَإِذَا كَانَ عَدَمُ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ فَعَدَمُ ذَلِكَ الْعَدَمِ) واجب أو (غَيْرُ مُسْتَنِدٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ؛ لِأَنَّ أَحَدَ النَّقِيضَيْنِ إِذَا كَانَ مُمْتَنِعًا كَانَ النَّقِيضُ الْآخَرُ ضَرُورِيًّا)؛ لأنه لو لم يكن ضروريا لكان إما ممتنعا، فيلزم ارتفاع النقيضين، أو ممكنا، فيلزم إمكان ارتفاع النقيضين، وإمكان المحال محال، كذا في «الحاشية».

(وَبُيِّنَ [فِي الْحِكْمَةِ][1] أَنَّ وُجُودَهُ[2] غَيْرُ مُعَلَّلٍ، فَبَيْنَ الْوُجُودِ وَعَدَمِ الْعَدَمِ تَلَازُمٌ بِلَا عِلِّيَّةٍ فَتَدَبَّرْ). لا يقال: إن العدم لا يضاف إلى العدم ما لم يعتبر له نحو من الثبوت، فعدم العدم إن أريد به عدم العدم البسيط فغير معقول، وإن أريد به عدم العدم الثابت فذلك ليس نقيضا للعدم البسيط الذي يستحيل على ذاته تعالى وتقدس؛ لأنا نقول: العدم مستحيل على ذاته تعالى وتقدس مطلقا، بسيطا كان أو ثابتا، كيف والعدم الثابت أخص من العدم البسيط، وامتناع الأعم مستلزم لامتناع الأخص.

وغاية ما يجاب: إن منشأ انتزاع عدم العدم والوجود نفس ذاته تعالى،

(١) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) أي وجود الواجب تعالى (شرح حمد الله: ٢٦٥).

ونحن إنما نشترط علاقة العلية بين المتلازمين الذين لا يكون منشأهما واحدا، وليس هذا تخصيصا للقواعد، بل الفحص يوجب ذلك. والسر فيه أن المنشأ في الانتزاعيات قائم مقام العلة. هذا، والله أعلم بالصواب.

ثم اعلم: أن حقيقة التلازم كون الشيء آبيا عن التحقق في الواقع إلا ويتحقق الآخر وبالعكس، وهذا المعنى قد يتحقق بين المستحيلين، كما سينكشف، فذلك لا يوجب كون أحدهما علة للآخر، وكونهما معلولي ثالث، فحينئذ لو تحقق واجبان العياذ بالله فلا استحالة في تلازمهما، وإن كان وجود أحدهما مستحيلا. وكذا الممكنات لو كان بينهما علاقة اللزوم من غير علاقة العلية لم يكن بعيدا. هذا هو التحقيق، وقد سمعت[1] من العلامة فريد الدهر وحيد العصر صاحب الكرامات العالية، المطلع على الأسرار الحقية أبي نظام الدين محمد قدس سره. هذا، والله أعلم بالصواب.

(الثَّانِي) المفهوم إما واجب أو ممكن أو ممتنع، والتلازم بين الواجب والممكن، وبين الممكنين مما لا شك فيه، وأما بين الواجبين فمحال بالضرورة؛ ولاستحالة التعدد[2]، وأما بين الواجب والممتنع، وبين الممكن والممتنع فإما بأن يكون الممتنع لازما للواجب، وهو محال بالضرورة، وكذا لزومه للمكن عند الجمهور، لكن قد عرفت ما فيه وتحقق الحق فيه. وأما عكس ذلك فبأن يكون الواجب والممكن لازما والممتنع ملزوما، وكذا بين المحالين، ففيها نزاع أشار المصنف إليه بقوله:

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «سمعته».

(٢) قال في المنهية (١٨٣): «لا لأن التلازم لا يكون إلا بين أمرين بينهما علاقة العلية والمعلولية كما هو المشهور؛ فإنك قد عرفت أن هذا مما لا دليل عليه، فافهم».

(اخْتُلِفَ فِي اسْتِلْزَامِ الْمُقَدَّمِ الْمُحَالِ لِلتَّالِي[1])، واجبا أو ممكنا أو محالا (فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ مُطْلَقًا)، سواء كان التالي صادقا أو كاذبا؛ زعما منهم أنه لا بد للزوم من علاقة العلية، وهو منتف، وقد عرفت ما فيه.

(وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ إِذَا كَانَ التَّالِي صَادِقًا، وَعَلَيْهِ يَدُلُّ كَلَامُ الرَّئِيسِ، وَمِنْ هَهُنَا قَالَ: إِنَّ ارْتِفَاعَ النَّقِيضَيْنِ مُسْتَلْزِمٌ لِاجْتِمَاعِهِمَا)؛ فإن صدق كل من النقيضين لازم لكذب الآخر، فإذا تحقق ملزوم كل منهما صدق كل معها، وذلك ظاهر، والإنكار مكابرة، (وَأَنَّهُ لَا لُزُومَ فِي «إِنْ كَانَ الْخَمْسَةُ زَوْجًا فَهِيَ عَدَدٌ[2]» بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ).

قال الشيخ: إن المحال إن وضع على أن يتبعه صادق، كقولنا «إن كانت الخمسة زوجا كان عددا» صادق من جهة الإلزام؛ لأن من يقر بحقية كون الخمسة زوجا يلزمه إقرار كونه عددا، وأما في نفس الأمر فصادق من جهة الاتفاق دون اللزوم؛ فإن لزوم عددية الخمسة الزوجَ ليس إلا لصدق كل زوج عدد، وهو ليس بصادق على ذلك الفرض؛ لصدق قولنا لا شيء من العدد بخمسة زوج، فلا شيء من الخمسة الزوج بعدد، فليس كل زوج عددا.

وأيضا لو صدق إن كانت الخمسة زوجا كان عددا لصدق الخمسة الزوج عدد. ورد بأنه لو تم لزم أن لا يصدق إن كان الخمسة زوجا كان منقسما بمتساويين؛ لأن صدقه ليس إلا لصدق «كل زوج منقسم بمتساويين»، وهو لا يصدق على ذلك الفرض؛ لصدق لا شيء من المنقسم بمتساويين بخمسة زوج، فلا شيء من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساويين، فليس كل زوج منقسما

(١) راجع شرح الشمسية: ٢/١٠٠ وما بعدها.

(٢) كذا في الأصل، وفي بحر العلوم: «كان عددا».

بمتساويين. وأيضا لو صدق تلك لصدق الخمسة الزوج منقسم بمتساويين.

وبأنه لم لا يجوز أن يكذب لا شيء من العدد بخمسة زوج على ذلك التقدير، وكذا عكسه؟ ولا نسلم لزوم صدق الخمسة الزوج عدد لصدق الشرطية، إلا أن يكون غير بتية، وحينئذ يلتزم صدقها. هذا، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الِاسْتِلْزَامَ ثَابِتٌ إِذَا كَانَ التَّالِي جُزْءًا لِلْمُقَدَّمِ)، كقولنا «إن كان زيد حمارا كان ناهقا»، (وَذَلِكَ تَحَكُّمٌ)؛ فإن حقيقة اللزوم امتناع الانفكاك بين الشيئين، سواء كان أحدهما جزء للآخر أم لا.

(وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ ثَابِتٌ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةٌ، وَهُوَ الْأَشْهَرُ)، إن أراد هذا الزاعم بالعلاقة علاقة العلية فذلك باطل قطعا، كيف وهذه العلاقة لا يمكن تحققها[1] في المحال، فيلزم أن لا يستلزم المحال شيئا. وإن أراد بها العلاقة التي بها يأبى المقدم عن الانفراد عن التالي في الوجود فذلك حق؛ لأن المحال والممكن متساوي القدمين في ذلك، لكن لا يصح حينئذ التفريع المشار إليه بقوله: (وَمِنْ ثَمَّ قَالَ) هذا الزاعم: (إِنَّ الْمُقَدَّمَ الْمُحَالَ يَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ مُنَافِيًا لِلتَّالِي)؛ فإن من الجائز أن يكون بين المحال ونقيضه علاقة، بها يأبى عن فرض الوجود إلا مستصحبا معه بالنظر إلى ذاته؛ (فَإِنَّ الْمُنَافَاةَ تُصَحِّحُ الِانْفِكَاكَ، وَالْمُلَازَمَةَ تَمْنَعُهُ).

وَفِيهِ: أَنَّ حَاصِلَ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى) قضيتين (لُزُومِيَّتَيْنِ مُوجَبَتَيْنِ، تَالِي أَحَدِهِمَا نَقِيضُ تَالِي الْأُخْرَى، وَالْخَصْمُ لَا يُسَلِّمُ الْمُنَافَاةَ بَيْنَهُمَا)، وكيف يسلم؛ فإن غاية ما لزم منه اجتماع النقيضين على تقدير مقدم محال، ولا استحالة فيه.

---

[1] في الأصل «تحققه»، والصواب ما أثبته.

ثم إن أدلَّ الدليل على بطلان هذا التفريع تحقق القياسات الخلفية، كما يقال: لو كان جوهر ذو وضع غير منقسم لكان منقسما، والتالي باطل. وما قال في «الأفق المبين»: إنه إن أريد هناك تبيين أن المستحيل لو كان واقعا كان عدمه واقعا، ولو كان المتحقق هو كان نقيضه متحققا، فذلك من الأباطيل الفاسدة، لا يبتنى عليه شيء، بل لو وقعت تلك المفروضات لوقعت هي بنية دون نقيضها. وإن أريد أنه يبين بالبيانات أنه لو فرض المواد كان هناك ما يسوق إلى أنه غير مطابق، من حيث إنه فرض النقيضين، فذلك ما يرومه الراثمون، وليس فيه استلزام شيء لنقيضه، بل امتناعه لكونه في قوة النقيضين.

وبالجملة الذي يقال في القياسات الخلفية أنا لو تصورنا ذلك الشيء وفرضناه لعلمنا تحقق عدمه، لا أنه لو تحقق لتحقق عدمه، وهما بما هما متمثلان في العقل، ليسا بمستحيلين، بل من الممكنات العامة. ثم تبين أن الملزوم ليس عنوانا لشيء من الحقائق الواقعية؛ لكون لازمه كذلك، فرجع إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمردود بما قيل: إنه إن أراد أن استلزام المقدم لنقيضه ليس ضروريا، بل إنما يظهر بالبرهان، فذلك غير مضر لما نحن بصدده، وإن أراد أن ليس في الواقع لزوم، وإنما اللزوم في التحقق الذهني، فلا يلزم منه استحالة تحققه الخارجي؛ لاستحالة تحقق لازمه لعدم كونه لازما في الواقع، فحينئذ بطل القياس الخُلفي. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهُ لَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ بِاسْتِلْزَامِ مُحَالٍ(١) مُحَالًا أَوْ مُمْكِنًا

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «المحال».

أَصْلًا)، والمراد نفي الجزم ابتداء كليا؛ فإنه قد يجزم به إذا كان لازما لجزم آخر، كما إذا جزمنا بقولنا «كلما وجد العقل الأول وجد الواجب»، فيلزم أن يجزم بواسطة عكس النقيض أنه «كلما لم يوجد الواجب ـ العياذ بالله ـ لم يوجد العقل الأول»، كذا في «الحاشية».

(نَعَمْ، التَّجْوِيزُ لَا حَجْرَ فِيهِ، وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ فِي عَالَمِ الْوَاقِعِ، وَإِذَا كَانَ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْهُ)، أي عن الواقع (لَمْ يَكُنْ تَحْتَ حُكْمِهِ)، أي العقل، (وَمُجَرَّدُ فَرْضِهِ لَهُ مِنْهُ)، أي فرض العقل للمحال من الواقع (لَا يُجْدِي فِي جَرَيَانِ الْحُكْمِ [الْوَاقِعِيِّ][1]، وَبَقَاءُ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي عَالَمِ التَّقْدِيرِ مَشْكُوكٌ)، فلا يمكن حكم العقل على المحال؛ لكونه خارجا عن الواقع باللزوم أصلا.

وفيه نظر، **أما أولا**: فلأن مقدمات الدليل تجري فيما يجزم العقل بالواسطة، وقد سلم الجزم فيه. **وأما ثانيا**: فلأن للمحال أحكاما واقعية من غير اعتبار المعتبر، وتلك الأحكام تحت حكم العقل قطعا، ومن جملتها اللزوم، وكون وجود المحال خارجا عن الواقع، وعدم حكم العقل به لا يوجب أن يكون أحكامه النفس الأمرية خارجة عن حكم العقل، بل الحق أن المحال ربما يستلزم المحال، كالممكن يستلزم الممكن، وربما يكون هذا الاستلزام ضروريا، كقولنا «إن كان الجسم عرضا كان في موضوع»، وربما يكون نظريا، كقولنا «إن لم ينقسم جوهر ذو وضع لكان ينقسم»، وربما لا يستلزم ضرورة أو بدليل، كلو كان الجسم عرضا كان واجبا بالذات، وربما يكون مشكوكا. هذا، وحقيقة الأمر عند الله تعالى سبحانه.

(1) ما بين [ ] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(الثَّالِثُ[1]): الشيخ (الرَّئِيسُ قَيَّدَ التَّقَادِيرَ وَالْأَوْضَاعَ) التي سبقت (فِي تَفْسِيرِ الْكُلِّيَّةِ بِالَّتِي يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمُقَدَّمِ، وَإِنْ كَانَتْ مُحَالَةً فِي أَنْفُسِهَا)، فمعنى: كلما كان (أ) (ب) فـ(جـ) (د) أن كون (ج) (د) لازم لكون (أ) (ب) في كل وقت وفي كل وضع، من قيام زيد، وضحكه، وكونه ناطقا، والحمار ضاحكا، وغيرها مما يمكن اجتماعها مع كون (أ) (ب).

(وَبَيَّنَ[2]) بِأَنَّهُ لَوْ عَمَّمْنَا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ كُلِّيَّةٌ أَصْلًا)، لا متصلة ولا منفصلة؛ (فَإِنَّهُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِي)، ومع عدم لزومه للمقدم، (أَوْ مَعَ وُجُودِهِ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّالِيَ) في المتصلة على الأولين؛ لأن عدم الشيء لا يستلزم وجوده، (وَلَا يُنَافِيهِ) في المنفصلة على الثالث؛ فإن وجود الشيء لا يعاند نفسه.

قال بعض الشراح: إن الحكم في الكلية ليس إلا بلزوم التالي نفس المقدم من حيث هو، والمقدم مستقل في اقتضاء التالي، ولا دخل فيه للتقدير، وإلا لما كان المقدم مستقلا في الاقتضاء، فالمقدم على أي تقدير فرض، ولو منافيا للتالي يكون التالي لازما له، كيف، وليس التالي منافيا للمقدم نفسه، إنما هو مناف لمجموع المقدم والتقدير، وليس التالي لازما له. ولا يخفى ما فيه من الخلل؛ فإنا قدمنا لك أن التقادير في الشرطية كالأفراد في الحملية، ولا يعقل الحكم الشرطي إلا على التقادير، ولذا لم يعقل فيها المهملة القدمائية والطبعية.

نعم، قد يكون في مصداقها اقتضاء نفس المقدم، من غير مداخلة أمر

---

(١) راجع: شرح الإشارات للطوسي: ١/٢٣٦، شرح الشمسية: ٢/١٠٦ ـ ١١٠.

(٢) وجة هذا التقييد (شرح حمد الله: ٢٨١).

آخر، فيلزمه على كل وضع يمكن تحقق المقدم، لكن الحكاية عنه لا تكون إلا بالحكم على كل التقادير، فحينئذ لو أخذ التقدير المنافي للزوم لما صح الحكم باللزوم قطعا على ذلك التقدير. والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَأُورِدَ بِأَنَّ الْمُحَالَ جَازَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضَيْنِ)، فحينئذ يجوز أن يستلزم المقدم على تقدير عدم التالي، أو لزومه إياه؛ لكون عدمه مستحيل الاجتماع مع المقدم، (وَ) أيضا جاز (أَنْ يُعَانِدَهُمَا) المحال، فحينئذ جاز أن يعاند المقدم التالي، حال مقارنة التالي؛ لكون المقارنة مستحيلة، (فَلَا نُسَلِّمُ عَدَمَ الصِّدْقِ. وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ) لو عممنا التقادير (لَمْ يَحْصُلِ الْجَزْمُ بِصِدْقِهَا)؛ فإن استلزام المحال للنقيضين أمر تجويزي، إنما علم في بعض المواضع بالبرهان، بل ربما يحصل الجزم بخلافه، (فَإِنَّ الْإِمْكَانَ[1])، أي التجويز العقلي (لَا يُفِيدُ الْوُجُوبَ)، فيلزم أن تكون الشرطيات المجزومة الصدق ضرورة أو نظرا لا تكون مجزومة إلا قليلا.

(أَقُولُ): إذا كان كذلك (فَيَجِبُ التَّقْيِيدُ)، أي تقييد التقادير (بِالْمُمْكِنَاتِ)، أي بالتقادير الممكنة (فِي أَنْفُسِهَا)؛ فإن المحال لا يجزم العقل ملزوميته كما مر، وقد مر ما يكفي لدفعه، (فَافْهَمْ)، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(الرَّابِعُ: الِاتِّفَاقِيَّةُ قَدِ اعْتُبِرَ فِيهَا صِدْقُ الطَّرَفَيْنِ)، فيفسر بالتي حكم فيها بتحقق نسبة في نفس الأمر على تقدير تحقق أخرى فيها لا بعلاقة، ويكون الحكم في كليهما على التقادير الواقعية، (وَقَدْ يُكْتَفَى فِيهَا)، أي في الاتفاقية (بِصِدْقِ التَّالِي فَقَطْ)، فيفسر بالتي حكم فيها بصدق قضية في الواقع على

---

[1] كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «والإمكان».

تقدير فرض تحقق أخرى، (فَيَجُوزُ تَرَكُّبُهَا مِنْ مُقَدَّمٍ) كاذب، بل (مُحَالٍ وَتَالٍ صَادِقٍ)، بخلافها بالمعنى الأول؛ (فَإِنَّ الصَّادِقَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بَاقٍ عَلَى فَرْضِ كُلٍّ) كاذب، بل (مُحَالٍ)؛ لأن التقديرات لا تغير الأشياء الواقعية، (صَرَّحَ بِهِ) الشيخ (الرَّئِيسُ).

وَالْحَقُّ أَنَّ التَّالِيَ لَوْ كَانَ مُنَافِيًا لِلْمُقَدَّمِ لَمْ تَصْدُقِ الِاتِّفَاقِيَّةُ، وَإِلَّا أَمْكَنَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ)، أي المتنافيين؛ لأن حاصل الحكم الشرطي استصحاب التالي للمقدم، على تقدير فرضه، فلو صح تركب الاتفاقية من متنافيين كان الحكم فيها باجتماعهما بعد فرض المقدم، وهو اجتماع النقيضين، وهذا ظاهر جدا إذا كان المقدم المنافي أمرا ممكنا في الواقع، بخلاف اللزومية؛ إذ لا حكم فيها إلا بوقوع محال على تقدير محال، لا استصحاب واقعي لأمر بعد فرضه في الواقع.

وقوله «إن التقديرات لا تغير الأمور الواقعية» دعوى من غير دليل، بل الظاهر أنه لو كان فإذا لم يكن التقدير مناقضا، وحينئذ قويَ المنعُ الذي مر في أوائل الكتاب على استلزام الدور التسلسلَ. قال بعض الشراح: إن مآل صدق الاتفاقية تحقق التالي في الواقع، سواء كان منافيا للمقدم أو لا؛ فإن تحقق شيء على تقدير شيء ليس بينهما علاقة، إنما يتصور إذا كان هذا الشيء متحققا في نفس الأمر، فمرجع صدق الاتفاقية ليس إلا صدق التالي، ولا يلزم من منافاة المقدم اجتماع النقيضين، كيف ولم يحكم فيها باجتماعهما في نفس الأمر؛ فإن مآل الاتصال فيها نفس تحقق التالي، كما أن مآل اللزوم نفس تحقق العلاقة بين المقدم والتالي.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنك قد عرفت أن الحكم الشرطي لا يكون إلا على

تقدير فرض المقدم، فالحكم في الاتفاقية ليس إلا بتحقق التالي في نفس الأمر تقدير فرض مقدمه فيها، فلو كان المقدم منافيا له يرجع الحاصل إلى تحقق أمر واقعي في الواقع، مع فرض مناقضه فيه، وهو الحكم بالجمع بينهما. وأما اللزومية فالحكم وإن كان فيها بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم، لكن لا يلزم منه على تقدير المنافاة إلا اجتماعهما في عالم التقدير، ولا خلف فيه؛ إذ ليس الحكم فيه بلزوم واقعي لمنافيه المقدم. هذا، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(وَتُسَمَّى الْأُولَى اتِّفَاقِيَّةً خَاصَّةً، وَالثَّانِيَةُ اتِّفَاقِيَّةً عَامَّةً. قِيلَ) في «شرح المطالع»: (إِنَّ الاتِّفَاقِيَّاتِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى الْعَلَاقَةِ)، بها يستصحب المقدم التاليَ، كما في اللزوميات؛ (لِأَنَّ الْمَعِيَّةَ) التي بين طرفيها ليست مستحيلة، فإما واجبة وفيها المطلوب، وإما (مُمْكِنَةٌ، فَلَهَا عِلَّةٌ) توجبها؛ لاستحالة تحقق ممكن من غير علة، (وَالْفَرْقُ أَنَّهَا)، أي تلك العلاقة (فِي اللُّزُومِيَّاتِ مَشْعُورٌ بِهَا) ابتداء ضرورة، أو بعد نظريتها يحكم باستصحاب المقدم للتالي، (بِخِلَافِ الاتِّفَاقِيَّاتِ[1])؛ فإنه لا يشعر بتلك العلاقة ابتداء، بل إنما يشعر بصدقهما وتحققهما في نفس الأمر أولا، ثم يستدل به على تحقق تلك العلاقة، ولهذا لا يصلح لوقوعها في القياس الاستثنائي.

(وَفِيهِ نَظَرٌ)؛ فإن وجوب تلك المعية بالعلة ممنوع؛ (لِجَوَازِ أَنْ تَكُونَ اتِّفَاقِيَّةً)، بأن يكون الطرفان معلولين لثالث، أو لأمرين هما معلولان لثالث، فاجتمعا اتفاقا من غير اقتضاء العلة، (وَمُطْلَقُ الْعِلِّيَّةِ)، أي ثبوت العلة الواحدة لهما مطلقا (لَا يَسْتَوْجِبُ الِارْتِبَاطَ) الذي به يمتنع تحقق المقدم من غير تال

(1) انظر شرح المطالع للقطب الرازي: ١٤٦، راجع أيضا البرهان للكلنبوي: ٢٤.

(إِذَا كَانَتْ) تلك العلة (بِجِهَتَيْنِ[1] مُخْتَلِفَتَيْنِ)، أي لا يكفي معلوليتهما لثالث للارتباط الذي هو اللزوم؛ لجواز كونه علة لأحدهما من جهة والآخر من جهة أخرى، بل لا بد من ارتباط افتقاري بينهما، وهو مفقود فيهما.

هذا، وجوابه ظاهر؛ فإن المقدم والتالي فيهما متحققان في الواقع قطعا، فإما مستندان إلى علة موجبة واحدة من جميع الجهات، فقد ثبت اللزوم بالشكل الأول، أو إلى علة من جهتين، أو إلى علتين، فتلك الجهتان أو العلتان إن لم تكونا معيتين بطل المعية بين الطرفين، وإن كانتا معيتين، فيعود الشقوق، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى علة واحدة موجبة من جميع الجهات، فثبت التلازم بين معلوليها الذين هما جهتان أو علتان، فثبت التلازم بين طرفي الاتفاقية، فإذن ظهر لك أن الحق لا يتجاوز عما قال شارح «المطالع»، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(الْخَامِسُ: قَالُوا الانْفِصَالُ الْحَقِيقِيُّ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بَيْنَ جُزْئَيْنِ)؛ إذ لو تألف من ثلاثة، فإذا فرض ارتفاع واحد فالباقيان إن صدقا لم يكونا متنافيين في الصدق، وإن كذب أحدهما لم يكن هو والمرتفع متنافيين في الكذب، ولا بد في المنفصلة الحقيقية من التنافي فيهما.

فإن قلت: القدر الضروري للمنفصلة الحقيقية أن لا يرتفع أجزاؤه جميعا، ولا يصدق، فلو كان هناك ثلاثة أجزاء بحيث يكون صدق أحدها مستلزما لكذب الباقيين، وصدقهما معا لكذبه انعقد الحقيقية قطعا؟

قلت: لا يخفى على من له أدنى دراية أنه حينئذ يكون الانفصال بين أحد الأجزاء وبين المفهوم المردد بين الباقيين بالذات إلا بين ثلاثة أجزاء.

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «من جهتين».

هذا، والعلم الحق عنده تعالى.

(بِخِلَافِ مَانِعَةِ الْجَمْعِ)؛ إذ يجوز تركبها من ثلاثة أجزاء، لا يمكن اجتماع كل اثنين منها في الصدق، ويجوز اجتماعهما في الكذب، (وَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ)؛ إذ يجوز تركبها من ثلاثة لا يجوز اجتماع اثنين منها في الكذب، ويجوز اجتماعهما في الصدق، هذا هو المشهور.

(وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ إِلَى أَنَّ الانْفِصَالَ مُطْلَقًا)، سواء كان حقيقيا أو منع جمع أو منع خلو (لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا مِنْ) جزئين (اثْنَيْنِ لَا أَزْيَدَ وَلَا أَنْقَصَ)، ولما كان لمتوهم أن يتوهم النقض بنحو إما أن يكون المفهوم واجبا، وإما أن يكون ممكنا، وإما أن يكون ممتنعا قال: (وَمِثْلُ كُلِّ مَفْهُومٍ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمْكِنٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ. مُرَكَّبٌ)، ليس من حمليات ثلاث حتى يرد نقضه، بل (مِنْ حَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ) مانعة الخلو؛ فإن قولنا: «هذا المفهوم إما واجب» إن كذب صدق «المفهوم إما ممكن أو ممتنع» على سبيل منع الخلو، وإن كذب مانعة الخلو صدقت، فينعقد منهما انفصال حقيقي، وليس مأخوذا على أنه منع جمع، حتى يرد أنهما صادقان، فكيف ينعقد انفصال حقيقي.

(وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ مُطْلَقًا يُمْكِنُ تَرْكِيبُهُ مِنْ أَجْزَاءٍ فَوْقَ اثْنَيْنِ، وَالْحَقُّ هُوَ الثَّانِي؛ لِأَنَّ الانْفِصَالَ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ، وَالنِّسْبَةُ الْوَاحِدَةُ لَا تُتَصَوَّرُ إِلَّا بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَمَا قِيلَ إِنَّ فِيهِ)، أي في هذا التعليل (مُصَادَرَةً؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ) المستدل في الكبرى (أَنَّ كُلَّ نِسْبَةٍ وَاحِدَةٍ انْفِصَالِيَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا، فَهُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ) الذي هو الدعوى، (وَإِلَّا)، أي وإن لم يرد ذلك، بل أراد أن بعض النسب الواحدة لا تكون إلا بين اثنين، (فَلَا يَنْفَعُ)؛ لكونه جزئيا، (فَمَدْفُوعٌ بِمَا يُدْفَعُ بِهِ لُزُومُهَا)، أي المصادرة (فِي كُبْرَى) الشكل (الْأَوَّلِ)، من الفرق بين الإجمال

والتفصيل؛ فإن المأخوذ في الكبرى محل النزاع إجمالاً، والعنوان شامل لكل نسبة إجمالاً، والمأخوذ في محل النزاع النسبة الانفصالية نسبة بخصوصها، وباختلاف العنوان يختلف القضية بديهةً وكسباً، ويرتفع المصادرة.

(فَتَأَمَّلْ)، فيه إشارة إلى أن الدفع لا يتم إلا إذا اعترض بلزوم المصادرة، وأما لو اقتصر على منع كلية الكبرى، بأن يقال: إنها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم، بل لا بد حينئذ من التمسك بدليل أو دعوى بديهة، كذا في «الحاشية».

وإذا ثبت أن الانفصال مطلقا لا يكون إلا بين اثنين: (فَالْحَقِيقِيَّةُ لَا تَتَرَكَّبُ إِلَّا مِنْ قَضِيَّةٍ وَنَقِيضِهَا أَوْ مُسَاوِيهِ)؛ فإن ارتفاع النقيضين وارتفاع قضية ومساوي نقيضها محال، وكذا الاجتماع. (وَمَانِعَةُ الْجَمْعِ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَخَصُّ مِنْ نَقِيضِهَا)؛ فإن اجتماع الشيء مع ما هو أخص من نقيضه محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، بخلاف الارتفاع؛ لجواز تحقق النقيض في ضمن أخص آخر. (وَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَعَمُّ مِنْ نَقِيضِهَا)؛ لأن ارتفاع الشيء وأعم من نقيضه يوجب ارتفاع النقيضين، ولا استحالة في اجتماعهما؛ لجواز تحقق الأعم في ضمن أخص آخر غير النقيض. (هَذَا)، والله أعلم بالصواب.

(السَّادِسُ: أَنَّ مِنْهُمْ مَنِ ادَّعَى اللُّزُومَ الْجُزْئِيَّ بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ، حَتَّى النَّقِيضَيْنِ، فَلَا يَصْدُقُ السَّالِبَةُ اللُّزُومِيَّةُ، بَلِ الْمُوجَبَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، بَلِ) الموجبة (الِاتِّفَاقِيَّةُ الْكُلِّيَّاتُ)، أما كذب السالبة الكلية فلأنه لولاه اجتمع النقيضان، وأما كذب الحقيقية الكلية فلأنه لولاه لزم تحقق العناد والاتصال على تقدير واحد.

وفيه: أن من الجائز أن يكون بعض التقادير التي عليه اللزوم الجزئي من المستحيلات، فيجوز اجتماع الاتصال والانفصال.

وأما كذب الاتفاقية الكلية فإن تحقق العلاقة على بعض الأوضاع ينفي الاتفاق عليه، وهذا لا يتم في الاتفاقية الخاصة؛ فإن المعتبر فيها التقادير المتحققة في الواقع، ومن الجائز أن يكون الأوضاع التي عليها اللزوم الجزئي غير واقعة، بل متنافية، وسيجيء من المصنف ما يدفعه، فانتظر.

(وَبُرْهِنَ عَلَيْهِ بِالشَّكْلِ الثَّالِثِ، وَهُوَ كُلَّمَا تَحَقَّقَ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ)، ولو كانا متناقضين (تَحَقَّقَ أَحَدُهُمَا، وَكُلَّمَا تَحَقَّقَ الْمَجْمُوعُ تَحَقَّقَ الْآخَرُ)، فبعض ما تحقق أحدهما تحقق الآخر، (بَلْ بِـ[ـالشَّكْلِ] الْأَوَّلِ بِعَكْسِ الصُّغْرَى)، فنقول: بعض ما تحقق أحد الأمرين تحقق مجموعهما، وكل ما تحقق مجموعهما تحقق الآخر. وما قيل: إن الصغرى حينئذ اتفاقية، فلا ينتج ففاسد؛ فإن عكس اللزومية لزومية.

(فَرَامَ التَّفَصِّيَ [عَنْهُ][1] بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، بِأَنَّ الْمَجْمُوعَ إِنَّمَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ لَوْ كَانَ لِكُلٍّ مِنَ الْأَجْزَاءِ مَدْخَلٌ فِي الِاقْتِضَاءِ، وَمِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ الْجُزْءَ الْآخَرَ[2] لَا دَخْلَ لَهُ فِيهِ) ههنا كليا، (بَلْ يَجْرِي مَجْرَى الْحَشْوِ)، فالمقدمتان ممنوعتان.

(وَفِيهِ: أَنَّ اللُّزُومَ لَا يَقْتَضِي الِاقْتِضَاءَ وَالتَّأْثِيرَ؛ فَإِنَّهُ امْتِنَاعُ الِانْفِكَاكِ)، وهو غير مستلزم للاقتضاء، ألا ترى أن المحالين ربما يتلازمان، (فَارْتِبَاطُ الْأَمْرَيْنِ بِهَذَا النَّمَطِ)، أي بأن يكون الانفكاك ممتنعا (كَافٍ فِيهِ.

قَالَ الشَّيْخُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِي يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ التَّالِي، فَقَالَ بِاسْتِلْزَامِ الْمَجْمُوعِ الْجُزْءَ. وَبَعْضُهُمْ بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ تِلْكَ الْكُلِّيَّةَ)، أي كلما تحقق

---

(1) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(2) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «الأخير».

المجموع تحقق أحدهما؛ (لِجَوَازِ اسْتِحَالَةِ الْمَجْمُوعِ) الذي هو المقدم، (فَعَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ يَنْفَكُّ عَنِ الْجُزْءِ)؛ بناء على جواز استلزام المحال محالاً، فلا يستلزم الجزء، (وَهُوَ الْحَقُّ).

ولا يبعد أن يقال: إن استلزام الكل للجزء ضروري، وإنكاره مكابرة، غاية ما في الباب استحالة المقدم توجب استلزامه لانفكاك الجزء أيضاً، ولا استحالة فيه؛ فإن غاية ما لزم منه صدق شرطيتين، تالي أحدهما مناف لتالي الأخرى. هذا، وهو موضع تأمل، والعلم الحقيقي عند واهب العلوم.

(بَقِيَ شَيْءٌ، وَهُوَ أَنَّا نَدَّعِي ذَلِكَ اللُّزُومَ) الجزئي (بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ وَاقِعِيَّيْنِ، وَنُبَرْهِنُ عَلَيْهِ بِأَخْذِ تِلْكَ الْكُلِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ التَّقَادِيرِ الْوَاقِعِيَّةِ). فنقول: كلما تحقق مجموع أمرين واقعيين على كل واحد واحد من التقادير الواقعية تحقق أحدهما على تلك التقادير، وكلما تحقق مجموع أمرين واقعيين على تلك التقادير تحقق الآخر، فبعض ما تحقق أحد الأمرين الواقعيين تحقق الآخر على بعض التقادير الواقعية، (فَبَطَلَ الاتِّفَاقِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ الْخَاصَّةُ) التي حكم فيها بموافقة صدق التالي صدق المقدم على جميع التقادير الواقعية من غير لزوم أصلاً، كما هو المشهور، أو من غير معلومية اللزوم من غير وساطة العلم بالاتفاق، (فَتَأَمَّلْ)؛ فإنه دقيق.



(فَصْلٌ)

[فِي التَّنَاقُضِ[1]]

(كُلُّ أَمْرَيْنِ)، سواء كانا تصورين أو تصديقين، الذين (أَحَدُهُمَا رَفْعُ الْآخَرِ فَهُمَا نَقِيضَانِ)؛ لأن نقيض الشيء رفعه، والصحيح رفع كل شيء نقيضه، (وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ التَّنَاقُضَ مِنَ النِّسَبِ الْمُتَكَرِّرَةِ)، كل نسبتين لا يتعقل كل منهما إلا ويتعقل الأخرى، فكل منهما نسبة متكررة، سواء كانتا من

(١) اعلم: أن المطلوب قد لا يقوم عليه الدليل، ولكن يقوم إما على بطلان نقيضه، فيستبان من إبطاله صحة نقيضه، طبقا لقاعدة التناقض، وإما على تحقق ملزوم صدق المطلوب، وهو ما يكون المطلوب عكسه، فيلزم صدقه، وفقا لقانون العكس، فعملية الاستدلال هنا محصورة بين قضيتين اثنتين فقط، إحداهما تدل على الأخرى، دونما حاجة إلى قضية ثالثة تلعب دور الوسيط، كما هو شأن القياس والاستقراء، وهذا النوع من الاستدلال يسمونه الاستدلال المباشر، وله أنواع، منها: التقابل بأقسامه الأربعة ـ التقابل بالتناقض، التقابل بالتضاد، التقابل بالدخول تحت التضاد، التقابل بالتداخل ـ والعكس المستوي، وقدم الكلامَ في التناقض على غيره لتوقفِ معرفة غيره من الأحكام عليه؛ لأن أدلة عكوس القضايا وتلازم الشرطيات يتوقف على أخذ النقيض. راجع المستصفى من علم الأصول: ١/٣٦، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢٣، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ١/٢٩٩ ـ ٣٢٠، المعيار للإمام الغزالي: ٨٠ ـ ٨٣، شرح القطب على الشمسية: ١/١١٦ ـ ١٤٠ مع الحواشي، المطالع مع شرح القطب: ١١٧ ـ ١٢٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٣٥ ـ ٤٠، السعدية: ٢٧٣ ـ ٢٨٨، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٠٣ ـ ٣٢٨، البرهان للكلنبوي: ٢٧، ٢٨، مدخل لدراسة المنطق القديم، د/ أحمد الطيب: ٨٧ ـ ٨٩.

نوع واحد، كالأخوة؛ فإنها لا تتعقل إلا إذا اعتبر قيامها بشخصين، ويتعقلان معا، أو أنواع مختلفة، كالأبوة والبنوة، والمراد ههنا هو القسم الأول.

(وَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ)، سواء كان تصورا أو تصديقا (نَقِيضًا [وَاحِدًا])[1]، هو رفعه إن كان وجوديا، ومرفوعه إن كان سلبيا. الظاهر أنه كلام مستأنف. (وَمَا قِيلَ: إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ لَا نَقَائِضَ لَهَا)[2] فَهُوَ بِمَعْنَى آخَرَ)، وهو الشيء المخالف لشيء، بحيث يستلزم تحقق كل منهما في نفس الأمر رفع الآخر، ورفع كلٍّ ثبوتَ الآخر، ومن البيِّن أن لا تناقض بهذا المعنى بين التصورات؛ إذ لا تعاند في تحققهما في نفس الأمر.

واعلم: أنه يمكن أخذ النقيض في التصورات بوجهين، أحدهما أن يؤخذ تصور ثم يضاف إليه سلب، ويكون بحيث إذا اعتبر صدقه على شيء ويعقد قضية انعقد موجبة معدولة، فيحصل مفهوم في غاية الخلاف من المفهوم الأول، فهذا المفهومان نقيضان، أي مفهومان متباعدان غاية التباعد، ولا يمكن اجتماعهما في الصدق على موضوع واحد، لا أن اجتماعهما في نفس الأمر غير ممكن؛ إذ يمكن صدقهما على موضوعين في نفس الأمر، ويمكن ارتفاعهما عن موضوع واحد، بأن يكون معدوما.

وثانيهما أن يؤخذ مفهوم باعتبار صدقه على شيء، ويضاف إليه سلب بسيط، بحيث إذا عقد منه قضية انعقد سالبة، ولو اعتبر صدقه على شيء وعقد قضية انعقد موجبة سالبة المحمول. وهذان المفهومان نقيضان بمعنى أنهما لا يجتمعان صدقا وكذبا على موضوع واحد، لا أنه لا يمكن اجتماعهما

---

(١) ما بين [ ] في حمد الله متن، وهو في بحر العلوم شرح.

(٢) انظر فيه حاشية الخيالي على شرح العقائد: ٢٤.

في نفس الأمر، ولا ارتفاعهما فيها؛ فإنهما يمكن أن يتحققا فيها في موضوعين.

ثم إن النقيض بهذا الاعتبار ربما يؤخذ باعتبار الصدق مواطاة، كما يؤخذ مفهوم ويعتبر صدقه على شيء مواطاة، ثم يؤخذ سلبه، فهذان النقيضان لا يجتمع صدقهما مواطاة على موضوع واحد معا، ولا يكذب حملهما مواطاة عليه. وربما يؤخذ باعتبار الصدق بالاشتقاق، بأن يؤخذ مفهوم ويعتبر قيامه بشيء، فيسلب هذا القيام. فهذان النقيضان لا يقومان بموضوع واحد معا، ولا يخلو موضوع واحد عنهما جميعا، كالوجود؛ فإن نقيضه باعتبار الحمل المواطاتي اللاوجود؛ فإن كل ما صدق عليه أنه وجود كحصصه لم يصح أن يصدق عليه اللاوجود، أي ليس وجودا وبالعكس، وكل ما كذب عليه ـ كالإنسان مثلا ـ أنه وجود صدق أنه ليس وجودا، وإن قام به الوجود قياما اشتقاقيا، وباعتبار الحمل الاشتقاقي العدمُ؛ إذ لا يمكن أن يقوم بشيء واحد عدم ووجود، بأن يكون ذا وجود وعدم معا، وإن أمكن صدق الوجود على شيء مواطاة، مع قيام العدم به قياما اشتقاقيا، كالحصة من الوجود القائمة بزيد، ولا أن لا يقوم به وجود وعدم، بأن لا يكون الشيء ذا وجود وعدم.

(وَهَهُنَا شَكٌّ[1]، وَهُوَ أَنَّا إِذَا أَخَذْنَا جَمِيعَ الْمَفْهُومَاتِ بِحَيْثُ لَا يَشُذُّ عَنْهُ شَيْءٌ)، فحصل مفهوم، (فَرَفْعُهُ نَقِيضُهُ، وَذَلِكَ) الرفع مفهوم أيضا (دَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ؛ فَالْجُزْءُ نَقِيضُ الْكُلِّ، وَهُوَ مُحَالٌ)؛ لأن التناقض يقتضي التعاند والجزئية اللزوم، (وَمِثْلُهُ يُورَدُ عَلَى تَغَايُرِ النِّسْبَةِ لِلْمُنْتَسِبَيْنِ). تقريره: أنا أخذنا

(١) في هامش بحر العلوم (١٩٤) نقلا عن حاشية المصنف: أن هذا الشك مما سنح للمصنف.

كل نسبة بحيث لا يشذ عنه نسبة، فهذا الكل له نسبة إلى الأجزاء، ومنها هذه النسبة، فله نسبة إليها أيضا، فالنسبة عين المنتسب مع حكمهم بتغاير النسبة للمنتسبين.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ اعْتِبَارَ الْمَفْهُومَاتِ لَا يَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ)؛ إذ المفهومات لا تقفية؛ فإن كل جملة من المفهومات يمكن الزيادة عليها، وكذا النسب، (وَعَدَمُ الزِّيَادَةِ يَقْتَضِي الْوُقُوفَ إِلَى حَدٍّ)، لا يمكن الزيادة عليه، (فَأَخْذُ الْجَمِيعِ كَذَلِكَ)، أي بحيث لا يشذ عنه شيء (اعْتِبَارٌ لِلْمُتَنَافِيَيْنِ)؛ لأن أخذ المفهومات ينادي على إمكان الزيادة، وعدم شذوذ شيء منه ينادي على امتناع الزيادة، فصار هذا المفهوم في قوة مجموع المفهومات التي يمكن الزيادة عليه[1]، ولا يمكن، وهو جمع بين المتنافيين، فهو محال، فجاز أن يستلزم محالا آخر، هو كون نقيض جزء للنقيض، أو كون النسبة عين المنتسب، كذا في «الحاشية»، (فَتَدَبَّرْ).

وربما يقرر هذا الجواب بأن كل المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء لا يصدق على شيء، وليس له مصداق أصلا، لا من الموجودات ولا من المعدومات؛ فإن كل موجود أو معدوم ليس بحيث يمكن الزيادة عليه ولا يمكن، فإن أريد برفع هذا المجموع رفع هذا المفهوم فليس جزء له، وإن أريد رفع مصداقه فليس له مصداق حتى يكون مفهوما، فيطلب له نقيض، فتأمل.

ثم لا يخفى أن للسائل أن يعود ويقول: إن معلومات الباري تعالى الحاضرة عنده ليس مما يمكن الزيادة عليه أصلا، وإلا لزم الجهل بها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فمجموع معلومات الله تعالى بحيث لا يشذ عنه معلوم

---

(١) كذا في الأصل.

مفهوم، فلا بد له من نقيض هو رفع هذا المجموع، وهو أيضا معلوم للباري ﷻ، فهو أيضا داخل في هذا المجموع، فالجزء نقيض الكل. فالصواب في الحل أن يقال: إن مجموع المفهومات مفهوم تصوري ومركب خارجي، وكل مفهوم جزء خارجي لا يحمل على الكل أصلا، ولا هو مع الكل يحملان على ثالث، فغاية ما لزم أن يكون نقيض مفهوم تصوري جزءاً خارجيا له، ولا نسلم استحالة ذلك، إنما يستحيل صدقهما على موضوع واحد، وهو غير لازم؛ فإن مجموع المفهومات رفعه، يستحيل صدقهما على شيء واحد. نعم، يستحيل كون النقيض جزء عقليا للنقيض؛ فإن ذلك يوجب اجتماعهما على شيء واحد هو الفرد؛ لاستحالة انفكاك الذاتي، وهو مستحيل. هذا، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب، العليم الخبير.

ثم ههنا إشكال آخر، هو: أن مفهوم السلب المطلق الذي هو أعم من سلب الثبوت وسلب السلب مفهوم، فنقيضه سلبه، وهو حصة له، والسلب المطلق المسلوب نوع له، فيلزم أن يكون نقيض ذاتيا لنقيض، ويلزم اجتماعهما في الصدق على فرد سلب السلب.

أجاب عنه بعض الأجلة: أن السلب ليس نقيضا لسلب السلب، بل نقيضه سلب سلب السلب، وهو ليس محمولا عليه أصلا، ولا يخفى ما فيه؛ فإن المرفوع وإن سلم عدم كونه نقيضا للرفع لكنه لا أقل من أن يكون لازما مساويا لنقيضه؛ فإن سلب سلب السلب مستلزم للسلب قطعا، فيلزم أن يكون اللازم المساوي لنقيض سلب السلب نوعا وذاتيا له، فيلزم الخلف. فالصواب في الجواب أن يقال: إن السلب الأعم من سلب الوجود وسلبه من الأمور الشاملة للنقيضين، فرفعه في قوة رفع النقيضين، فلا استبعاد في كونه مندرجا تحت

نقيضه؛ فإن غاية ما يلزم استلزامه لنقيضه، ولا استحالة؛ فإن المحال ربما يستلزم نقيضه، لا سيما المحال المتضمن لارتفاع النقيضين. فأتقن هذه المباحث، وأسلكه[1] في سلك النفائس المختصة بهذا الكتاب، وتوكل على الله سبحانه؛ فإنه الجواد الخبير.

(وَتَنَاقُضُ الْقَضِيَّتَيْنِ اخْتِلَافُهُمَا، بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِدْقُ كُلٍّ كَذِبَ الْأُخْرَى، وَبِالْعَكْسِ)، أي يقتضي لذاته كذب كل صدق الأخرى، (وَذَلِكَ بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ إِذَا كَانَ (رَفْعَهُ)، ذلك السلب (رَفْعَهُ)، أي رفع ذلك الإيجاب (بِعَيْنِهِ)؛ فإنه إذا كان رفع إيجاب آخر فلا تعاند بين ذلك الإيجاب وهذا السلب، وإن كان كما بين إيجاب الملزوم ورفع لازمه المساوي فليس لذاته.

(فَلَا بُدَّ مِنِ اتِّحَادِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ)، أي لا بد من كون النسبة التي سلبت في السالبة بعينها التي في الموجبة، (وَحَصَرُوهُ فِي الْوَحْدَاتِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ): وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والإضافة، والجزء، والكل، والقوة، والفعل، والزمان، والمكان، (وَبَعْضُهُمْ أَدْرَجَ بَعْضَهَا فِي بَعْضٍ)؛ فإن ما سوى وحدة الموضوع والمحمول مندرجة فيهما.

(وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّ الْإِيجَابَ نَقِيضُ السَّلْبِ)؛ فإن اختلاف الموجبة والسالبة بحيث يستلزم صدقُ كلٍّ كذب الأخرى، وبالعكس لذاته، (وَمَنْ أَنْكَرَهُ) وقال إن نقيض السالبة سلب السلب، والإيجاب لازم للنقيض، كالصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني، وصاحب «الأفق المبين» (فَخَرَقَ الْإِجْمَاعَ)؛ فإن أهل المنطق كلهم اتفقوا على أن الإيجاب نقيض السلب، حتى قال السيد المحقق: إن قول شارح «المطالع» نقيض كل شيء

(١) كذا في الأصل.

رفعه باطل، والصحيح رفع كل شيء نقيضه، بل خرق الضرورة أيضا؛ فإنا إذا لاحظنا مفهوم السلب والإيجاب نحكم باستحالة اجتماعهما صدقا وكذبا لذاتيهما، من غير ملاحظة سلب السلب.

(وَسَلْبُ السَّلْبِ أَيْضًا رَفْعُهُ، فَلِشَيْءٍ وَاحِدٍ)، وهو السلب (نَقِيضَانِ)، أي الإيجاب وسلب السلب، (وَمَنْ تَثَبَّتَ بِالْعَيْنِيَّةِ) بين مفهومي الإيجاب وسلب السلب لدفع استحالة تعدد النقيض (فَقَدْ أَخْطَأَ؛ فَإِنَّ تَغَايُرَ الْمَفْهُومِ)، أي تغاير مفهومي سلب السلب والإيجاب (ضَرُورِيٌّ، وَهُوَ حَسْبِي) في توجه الشك.

(وَنِعْمَ الْحَلُّ) من أفعال المدح، ومخصوصه قوله: (إِنَّ السَّلْبَ لَا يُضَافُ حَقِيقَةً إِلَّا إِلَى الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ)، ولا يضاف إلى السلب أصلا؛ فإن الرفع من حيث إنه رفع غير قابل للمرفوعية ما لم يلاحظ له نحو من الثبوت، (فَسَلْبُ السَّلْبِ رَفْعُ وُجُودِ السَّلْبِ) في نفسه أو في غيره، (وَهُوَ إِمَّا فِي قُوَّةِ الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ الْمَوْضُوعِ)، إن كان رفع وجوده في نفسه، (أَوِ الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ الْمَحْمُولِ)، إن كان رفع وجوده لغيره، (فَسَلْبُ السَّلْبِ السَّالِبَةِ نَقِيضُ الْمُوجَبَةِ السَّالِبَةِ، لَا السَّالِبَةُ الْمُحَصَّلَةُ) التي نقيضها الإيجاب.

(فَتَفَكَّرْ وَتَشَكَّرْ)، ولا تلتفت إلى ما قيل عليه: إن السلب قد لا يضاف إلى الوجود، بل إلى نفس الماهية، على ما يراه شيعة الجعل البسيط، فقولكم: السلب لا يضاف إلا إلى الوجود منقوض؛ لأن الحصر إضافي بالنظر إلى السلب، وإضافته إلى غير الوجود الذي هو الماهية غير ضار في الحصر.

ولا تلتفت أيضا إلى ما يجاب من أن تعدد النقائض لشيء واحد إنما يستحيل إذا كانا متباينين؛ فإن ذلك مفض إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وأما إذا كانا متساويين فلا استحالة فيه، فسلب السلب والإيجاب فيما نحن فيه

متساويان فلا إشكال؛ لأن تعدد التناقض لشيء واحد مستحيل مطلقا؛ لأن التناقض نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين اثنين، كما مر.

واعلم: أن المحقق الدواني استدل على استحالة تعلق السلب بالسلب، بأن السلب معنى غير مستقل، فلا يضاف إليه السلب، وشنع عليه من نظر في كلامه، بأن السلب يتعلق بالإيجاب مع كونه غير مستقل، ولم يعلموا أن كلام المحقق الدواني مبني على مذهب المتأخرين، هو: أن النسبة السلبية نسبة بسيطة كالإيجابية، مغايرة بالذات لها، والنسبة مطلقا غير صالحة لتعلق السلب. ثم إن استحالة تعلق السلب بالسلب من غير ملاحظة الثبوت عسى أن يكون ضروريا[1]، والاستدلال تبرع، والعلم التام عند الله سبحانه.

(**ثُمَّ**) النقيضان (**يَخْتَلِفَانِ كَمًّا**)، إن كانا محصورتين[2]؛ (**لِكَذِبِ الْكُلِّيَّتَيْنِ**)، نحو «كل حيوان إنسان» و«لا شيء من الحيوان بإنسان»، (**وَصِدْقِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ**)، نحو «بعض الحيوان إنسان» و«بعضه ليس إنسانا»، (**وَجِهَةً؛ فَإِنَّ**) نقيض الجهة التي هي كيفية النسبة رفع تلك الكيفية، و(**رَفْعَ كَيْفِيَّةٍ كَيْفِيَّةٌ أُخْرَى**).

(**وَمَنْ أَثْبَتَهُ**)، أي التناقض (**بَيْنَ الْمُطْلَقَتَيْنِ الْوَقْتِيَّتَيْنِ**)، المطلقة الوقتية ما حكم فيها بالنسبة في وقت معين، نحو «كل قمر منخسف وقت الحيلولة» (**تَخْيِيلًا بِأَنَّهُمَا كَالشَّخْصِيَّةِ**)، فكما أن نقيض ثبوت شيء لشخص هو سلب ثبوته لذلك الشخص، كذلك نقيض الثبوت في وقت مشخص سلبه في ذلك الوقت (**فَقَدْ غَلِطَ؛ فَإِنَّ الثُّبُوتَ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ**) نقيضه سلب هذا المقيد،

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «أن تكون ضرورية».
(٢) كذا في الأصل! ولا يخفى أن الصواب «محصورين».

و(يَجُوزُ رَفْعُهُ بِرَفْعِ) ذلك (الْوَقْتِ)، وحينئذ لا يصدق سلب الثبوت في ذلك الوقت. وبالجملة إن في الموجبة المطلقة الوقتية الحكم بثبوت مقيد، وفي سالبتها بسلب مقيد، ويجوز ارتفاعهما برفع القيد، فلا يكونان متناقضين.

(فَالنَّقِيضُ لِلضَّرُورِيَّةِ الْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ) المخالفةُ لها في الكيف؛ فإن نقيض ضرورة الإيجاب رفعها، وبالعكس، ورفع ضرورة الإيجاب إمكان السلب بعينه، ونقيض ضرورة السلب رفعها، وبالعكس، ورفع ضرورة السلب بعينه إمكان الإيجاب، فالممكنة نقيض صريح للضرورية.

(وَ) النقيض (لِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةُ)؛ لأن دوام الإيجاب نقيضه رفع هذا الدوام، وتحقق رفع الدوام مستلزم لتحقق السلب في الجملة بديهةً، وهو فعلية السلب، وكذا رفع دوام السلب مستلزم لتحقق الإيجاب في الجملة، وكذا رفع فعلية الإيجاب لا يكون إلا بدوام السلب، ورفع فعلية السلب لا يكون إلا بدوام الإيجاب، فالمطلقة العامة نقيض غير صريح للدائمة، بل نقيضه الصريح رفع الدوام، وهي لازمة مساوية له، وكذا المطلقة العامة؛ فإن نقيضه رفع الإطلاق، وهذا الدوام لازم مساو له.

(وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ الْمُطْلَقَةِ الْمُنْتَشِرَةِ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ فِي وَقْتٍ [مَّا][1])، والفعلية في وقت ما مستلزمة للفعلية في نفس الأمر من غير عكس؛ فإن الباري عز اسمه وجود في نفس الأمر، وليس مقيدا في وقت.

(وَ) النقيض (لِلْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوَصْفِيَّةِ)، بمثل ما مر في الضرورية، وليعلم أيضا: أنه كما أن للمشروطة معنيين كذلك للحينية الممكنة؛ فإن الضرورة المشروطة مقابلها

(1) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم لا يوجد «ما».

سلب هذه الضرورة، وهو الإمكان الشرطي، لا سلب الضرورة بشرط الوصف على طريق السلب المقيد، وكما أن بين الضرورية المطلقة والمشروطة بهذا المعنى عموم من وجه، كذلك بين الحينية الممكنة الشرطية والممكنة العامة تباين جزئي، فحينئذ قد يصدق في مادة الامتناع والضرورة ما دام الوصف نقيضها سلب هذه الضرورة، ويلزمه انتفاء الضرورة في وقت من زمان الوصف، وكما أن الضرورية أخص من المشروطة بهذا المعنى كذلك الممكنة أعم من الحينية الممكنة.

(وَ) النقيض (لِلْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ الْوَصْفِيَّةِ)، بمثل ما عرفت سابقا. واعترض عليه، بأن الحكم في المشروطة العامة الموجبة بضرورة الإيجاب في زمان الوصف، والعرفية العامة الموجبة بدوام الإيجاب فيه، وهذا حكم مقيد، وفي السالبة الحينية الممكنة بإمكان السلب في بعض أحيان الوصف، والحينية المطلقة بالفعلية في تلك الأحيان، وهذا سلب مقيد، فيجوز ارتفاعهما بارتفاع القيد، فلا يكونان متناقضين.

ولا يبعد أن يقال: حقيقة المحصورة ثبوت المحمول لما صدق عليه الموضوع بالإمكان أو بالفعل، أو السلب عما يتصف بالعنوان، فمناط صدق القضية وكذبها على تحقق ذلك الثبوت أو السلب في نفس الأمر، لا على ثبوت العنوان وانتفائه. نعم، صدق الثبوت إنما يكون بتحقق تلك الأفراد الموصوفة بالعنوان، وثبوت المحمول له، وصدق السلب قد يكون بانتفاء الأفراد الموصوفة بالعنوان، لا بانتفاء صدق العنوان مع وجودها، وقد يكون بانتفاء المحمول عن الأفراد الموصوفة بالعنوان، فصدق العنوان على الأفراد لازم لحقيقتها، ولو في اعتبار العقل، وكذب القضية الوصفية لا يكون إلا بانتفاء

الحكم حال تلك الاتصاف[١]، فسلب المقيد، فسلب المقيد باتصاف الأفراد بالعنوان وسلب المقيد به متلازمان، فاندفع الشك، وعلى الله التكلان.

(وَ) النقيض (لِلْوَقْتِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الْوَقْتِيَّةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوَقْتِيَّةِ)، أي بالإمكان في وقت معين، (وَلِلْمُنْتَشِرَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الدَّائِمَةُ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْمُنْتَشِرَةِ)، أي بالإمكان في جميع الأوقات، والبيان على طبق ما مر في الضرورية.

(كَذَا قَالُوا، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا كَانَ الظَّرْفُ فِي سَوَالِبِ هَذِهِ الْمُوَجَّهَاتِ) الأربع: الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والوقتية الممكنة والممكنة الدائمة (ظَرْفًا لِلْمَرْفُوعِ)؛ حتى يكون سلب المقيد، (لَا لِلرَّفْعِ)؛ حتى يكون سلبا مقيدا، فيجوز ارتفاعهما بارتفاع القيد. وتَتَبُّعُ كلامهم يحكم بأن الظرف قيد للرفع، حتى إن قولنا «لاشيء من القمر بمنخسف بالضررورة وقت نهوق زيد» كاذب، فالإشكال على حاله باق في هذه القضايا. هذا، والله أعلم.

(وَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ) إحداهما موجبة والأخرى سالبة، (وَرَفْعُ الْمُتَعَدِّدَةِ مُتَعَدِّدٌ، وَهُوَ رَفْعُ أَحَدِ الْجُزْئَيْنِ عَلَى سَبِيلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ)؛ فإن رفع المجموع إنما يكون برفع جميع الأجزاء أو بعضها لا على التعيين، (وَالْكُلِّيَّةُ مِنْهَا)، أي من المركبات (لَا تَتَفَاوَتُ عِنْدَ التَّحْلِيلِ وَالتَّرْكِيبِ)؛ فإن جميع الأفراد لا يتغير تركيبا وتحليلا، فالمركبة الكلية الواحدة والكليتان المقيدتان بتلك الجهة واحدتان مصداقا، (فَنَقِيضُهَا) موجبة (مَانِعَةُ الْخُلُوِّ مُرَكَّبَةٌ مِنْ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ) بعد التحليل، مثلا قولنا «كل كاتب متحرك الأصابع دائما ما دام كاتبا لا دائما»، أي لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل، فالجزء الأول منها موجبة عرفية عامة، ونقيضها سالبة جزئية حينية مطلقة، والثانية

(١) كذا في الأصل، والصواب «ذلك الاتصاف».

مطلقة عامة سالبة كلية، فنقيضها دائمة موجبة جزئية، فأخذناهما ورددنا بينهما على سبيل منع الخلو، وقلنا «إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع حين هو كاتب، وإما بعض الكاتب متحرك دائما»، فحصل نقيض العرفية الخاصة، ولما كانت صادقة كذب هذه المنفصلة.

ولما كان لقائل أن يقول: قد سبق اشتراط الاختلاف كيفا في التناقض، وههنا أخذتم نقيض الموجبة المركبة موجبة مانعة الخلو، وقد سبق أيضا اشتراط وحدة النسبة الحكمية، وقد أخذتم في نقيض الحملية شرطية مانعة الخلو أجاب بقوله: (وَإِذَا أُرِيدَ مِنَ النَّقِيضِ هَهُنَا أَعَمَّ مِنَ) النقيض (الصَّرِيحِ وَاللَّازِمِ الْمُسَاوِي) له (فَلَا يُسْتَبْعَدُ فِي كَوْنِهِ شَرْطِيَّةً أَوْ مُوجَبَةً)، يعني أن ما ذكرنا سابقا من الشرائط إنما كان في النقيض الصريح، والمراد ههنا أعم من الصريح واللازم المساوي، ولا استبعاد في كون موجبة شرطية لازما مساويا لنقيض الموجبة الحملية.

وهذا الحكم الذي ذكر في المركبة الكلية، (بِخِلَافِ الْجُزْئِيَّةِ)؛ فإن نقيضها ليست منفصلة مانعة الخلو؛ (فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا وَاحِدٌ، فَالْجُزْئِيَّتَانِ) المستقلتان (أَعَمُّ) من المركبة الجزئية؛ إذ الموضوع فيهما قد يكون متعددا، (وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ أَخَصُّ مِنْ نَقِيضِ الْأَخَصِّ)، فنقيض المركبة الجزئية أعم، ونقيض الجزئيتين المستقلتين أخص، فلا يكون نقيضا لهما ولا مساويا له، ولهذا قد يكذب الجزئية المركبة وتلك المنفصلة معا؛ فإن قولنا «بعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائما» كاذب، وقولنا «إما كل حيوان إنسان دائما، وإما لا شيء من الحيوان بالإنسان[1] دائما» أيضا كاذب.

(فَالطَّرِيقُ) في أخذ النقيض (هُنَاكَ أَنْ تُرَدَّدَ بَيْنَ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ بِالنِّسْبَةِ

(١) كذا في الأصل، والأولى «بإنسان».

إِلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْمَوْضُوعِ، فَهِيَ قَضِيَّةٌ حَمْلِيَّةٌ مَرْدُودَةُ الْمَحْمُولِ) بين السلب والإيجاب، فالنقيض في المثال المذكور «كل واحد واحد من أفراد الحيوان إما إنسان دائما أو ليس بإنسان دائما»، وهو صادق.

(وَبَعْدَ اطِّلَاعِكَ عَلَى حَقَائِقِ الْمُرَكَّبَاتِ) في مبحث الموجهات (وَنَقَائِضِ الْبَسَائِطِ) ههنا (تَتَمَكَّنُ مِنِ اسْتِخْرَاجِ التَّفَاصِيلِ)، أي تفاصيل النقائض، نقيض المشروطة الخاصة المنفصلة المانعة الخلو، المركبة من الحينية الممكنة والدائمة المتخالفتين كيفا، والعرفية الخاصة المركبة من الحينية المطلقة والدائمة المتخالفتين، والوقتية المركبة من الوقتية الممكنة والدائمة المتخالفتين، والمنتشرة المركبة من الممكنة الدائمة والدائمة المطلقة المتخالفتين، والوجودية اللادائمة المركبة من الدائمتين المتخالفتين، والوجودية اللاضرورية المركبة من الدائمة والضرورية المتخالفتين، والممكنة الخاصة المركبة من الضروريتين المتخالفتين.

وهذا في الكليات، وأما الجزئيات فقس عليها، وخذ مكان المنفصل الحملية المرددة المحمول، واحفظ الجهات المذكورات بعينها في المحمول.

ولما فرغ عن نقائض الحمليات شرع في نقائض الشرطيات، وقال: (وَفِي الشَّرْطِيَّاتِ بَعْدَ الِاخْتِلَافِ كَيْفًا وَكَمًّا يَجِبُ الِاتِّحَادُ فِي الْجِنْسِ)، أي الاتصال والانفصال، فنقيض المتصلة متصلة، ونقيض المنفصلة منفصلة، (وَالنَّوْعِ)، أي اللزوم والعناد والاتفاق، فنقيض اللزومية لزومية، والعنادية عنادية، والاتفاقية اتفاقية، ومن تذكر مفاهيم هذه القضايا لا يخفى عليه ذلك، (فَافْهَمْ). فيه إشارة إلى أنه إنما يجب في النقيض الصريح، وإلا فقد سبق أن المركبة الكلية نقيضها مانعة الخلو، والتناقض من الطرفين، فتلك الكلية نقيض هذه المانعة الخلو التي هي شرطية، كذا في «الحاشية». هذا، والله أعلم بالصواب.

(فَصْلٌ)

[فِي الْعَكْسِ الْمُسْتَوِي][1]

(الْعَكْسُ الْمُسْتَقِيمُ وَالْمُسْتَوِي تَبْدِيلُ طَرَفَيْ الْقَضِيَّةِ)، بأن يجعل المحمول عنوان الموضوع، وعنوانُه محمولا في الحملية، ونفس التالي مقدما والمقدم تاليا في الشرطية، (مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ)، أي كون الحاصل بعد التبديل بحيث لو فرض صدق الأصل لزم صدقه، لا وجوب صدقهما في الواقع، (وَالْكَيْفِ[2])،

---

(١) راجع في العكس المستوي: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ٣٢١/١ ـ ٣٤٠، المعيار للإمام الغزالي: ٨٣ ـ ٨٥، منطق التلويحات للسهروردي: ٤١ ـ ٤٤، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٤٠/٢ ـ ١٦٩، المطالع مع شرح القطب: ١٢٤ ـ ١٣٥، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٢٩ ـ ٣٥٢، البرهان للكلنبوي: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢) هذا الشرط ليس بمجرد اصطلاح، بل إنهم وجدوا بحكم الاستقراء أنه لو لم يكن العكس كذلك لم يكن صادقا مع الأصل في أكثر المواد، بخلاف بعض المواد، كما إذا كان المحمول أعم من الموضوع؛ فإنه يصدق حينئذ في عكس الموجبة السالبةُ الجزئية، مثل «بعض الحيوان ليس بإنسان» صادق مع قولنا «كل إنسان أو بعضه حيوان»، كذا ذكره جمع. والتحقيق أن هذا الشرط مستدرك؛ لأن شرط بقاء الصدق يغني عنه؛ لظهور أنه إذا اختلف الكيف لم يبق الصدق أصلا. ألا ترى أنه لا يصدق «بعض الناطق ليس بإنسان» في عكس قولنا «كل إنسان ناطق» مع أنه صادق، وكذا لا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان» مع صدق قولنا «بعض الحيوان إنسان». وما يترای من الصدق مع الاختلاف في الكيف كما في المثال المذكور فهو ليس من حيث الذات، بل لخصوص المادة، والمراد باشتراط الصدق هو الصدق من حيث الذات لا غير. نعم، لو قال «مع بقاء الكيف=

أي إن كان الأصل موجبا كان الحاصل موجبا، وإن كان سالبا كان سالبا.

(وَرُبَّمَا يُطْلَقُ) العكس (عَلَى الْقَضِيَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنْهُ)، أي التبديل، لكن لا مطلقا، بل (إِذَا كَانَ)، والأظهر كانت (أَخَصَّ لَازِمٍ)، أي لو كان هناك بعد التبديل لوازم متعددة يقال العكس لأخصها، فالقضية الحاصلة بعد التبديل الصادقة معه من غير لزوم أو مع لزوم، ويكون أعم من أخرى، لازمه لا يسمى عكسا اصطلاحا.

(وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا) من حيث الكم، (بِالْخُلْفِ، وَهُوَ هَهُنَا ضَمُّ نَقِيضِ الْعَكْسِ مَعَ الْأَصْلِ، فَيُنْتِجُ الْمُحَالَ)، تقريره: لو لم يصدق «لا شيء من (ب) (ج)» مع صدق «لا شيء من (ج) (ب)» لصدقَ نقيضُه، وهو «بعض (ب) (ج)»، ونجعله لإيجابه صغرى، والأصل الكليةَ كبرى، ينتج «بعض (ب) ليس (ب)»، وهو محال، وقس عليه البيان في الشرطية.

(فَصِدْقُ النَّقِيضِ مَعَ الْأَصْلِ مُمْتَنِعٌ، فَيَجِبُ صِدْقُ الْعَكْسِ مَعَهُ)؛ لأن الأصل صادق في الواقع، فلو لم يصدق العكس معه ولا نقيضُه يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع، (وَهُوَ الْمَطْلُوبُ)، فلا يرد على هذا التقدير أنه يجوز أن يكون كل منهما صادقا في نفس الأمر، ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع، على أن صدق كل منهما في نفس الأمر يستلزم الاجتماع فيها، فيلزم تحقق النتيجة؛ لأنه فرع الاندراج فيها، ولا دخل لترتيبنا وجمعنا، وإنما يحتاج إلى ذلك في علمنا، مع أن الجمع والترتيب من الأفعال

= والصدق» كما فعله بعضهم لكان وجيها؛ فإن إغناء المؤخر عن المقدم جائز، بخلاف إغناء المقدم عن المؤخر؛ فإنه لا يجوز ألبتة. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب: ٧٤، ٧٥.

الاختيارية، فيلزم أن يكون المحال لازما من الفعل الاختياري، وهو كما ترى.

والعجب أن صاحب «الآداب الباقية» نسب هذا الإيراد إلى نفسه، وهو مذكور في كتب القوم مع جوابه، ولم يأت في جوابه شيء. كذا في «الحاشية».

ولما كان لناقض أن ينقض هذا الحكم بقولنا «لا شيء من الجسم بممتد في الجهات إلى غير النهاية» لكذب عكسه؛ لأن كل ممتد في الجهات جسم أجاب بقوله: (وَقَوْلُنَا «لَا شَيْءَ مِنَ الْجِسْمِ بِمُمْتَدٍّ فِي الْجِهَاتِ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ» لَوْ أُخِذَتْ خَارِجِيَّةً فَعَكْسُهُ)، وهو قولنا «لا شيء من الممتد في الجهات إلى غير النهاية بجسم» (صَادِقٌ بِانْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ) في الخارج، وهو الأفراد الموصوفة بالامتداد إلى غير النهاية بالفعل أو بالإمكان؛ (لِبُطْلَانِ لَاتَنَاهِي الْأَبْعَادِ)، على ما تقرر في الحكمة.

(وَإِنْ أُخِذَتْ حَقِيقِيَّةً) غير بتية (مَنَعْنَا صِدْقَهَا)؛ إذ من الأفراد المقدرة الفرضية للجسم ما هو ممتد في الجهات إلى غير النهاية، و(لِأَنَّ كُلَّ مُمْتَدٍّ فِي الْجِهَاتِ لَا إِلَى نِهَايَةٍ)، أي لو وجد وصدق عليه هذا العنوان (جِسْمٌ)، وهو ينعكس إلى هذه القضية «بعض الجسم ممتد في الجهات إلى غير النهاية»، وهي مناقضة للأولى.

(وَ) السالبة (الْجُزْئِيَّةُ)، شرطية كانت أو حملية (لَا تَنْعَكِسُ) أصلا؛ (لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ) اللازم لمحموله، واستحالة سلب العام اللازم عن الخاص، كما يصدق «بعض الحيوان ليس إنسانا»، مع كذب عكسه، (أَوْ) لجواز عموم (الْمُقَدَّمِ)، مع كونه لازما للتالي، وامتناع سلب لزوم اللازم عن ملزومه، كما يصدق «قد لا يكون إذا كان الشيء حيوانا كان إنسانا»، مع كذب عكسه.

واعلم: أن السالبة الجزئية من حيث الكمية والكيفية غير آبية عن الانعكاس، وإلا لم تنعكس الخاصتان منها، فذكر عدم انعكاسها ههنا غير مناسب، كما ذكر انعكاس السالبة الكلية، مع عدم انعكاسها في كثير من الموجهات. والله أعلم.

(وَالْمُوجَبَةُ مُطْلَقًا)، كلية كانت أو جزئية، حملية كانت أو شرطية (تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً؛ لِأَنَّ الْإِيجَابَ اجْتِمَاعٌ) لـ(ج) و(ب) بالاتحاد في ذات واحدة، وللمقدم والتالي بالاتصال على تقدير، فكما أن تلك (ب) فكذلك (ج)، فبعض (ب) (ج)، وكما أن التالي لازم للمقدم على ذلك التقدير، كذلك المقدم لازم للتالي على ذلك التقدير، فبعض ما يتحقق التالي تحقق المقدم، وهو مفهوم العكس.

(وَلَا) تنعكس (كُلِّيَّةً؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَحْمُولِ أَوِ التَّالِي)، وامتناع ثبوت الأخص لكل أفراد الأعم، وكذا لزوم الأخص للأعم كليا. ولما كان لناقض أن ينقض هذا الحكم بقولنا «كل شيخ كان شابا»؛ لكذب عكسه، وهو «بعض شاب كان شيخا»، وبقولنا «بعض النوع إنسان»؛ لكذب بعض الإنسان نوع أجاب عن الأول بقوله: (وَقَوْلُنَا «كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا» الْمَحْمُولُ فِيهِ النِّسْبَةُ)؛ إذ المحمول فيه «كان شابا»، لا شاب وحده، (فَعَكْسُهُ «بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ»)، بجعل النسبة موضوعا.

وفيه ورود ظاهر؛ فإنَّ «كان» رابطة كما تقدم، وليس جزء من المحمول، بل المحمول «شاب» فقط، ففي العكس يصير موضوعا، و«الشيخ» الموضوع محمولا، والرابط على حاله، فاستقر النقض في مقره، ولم يتم الدفع. فالصواب في الجواب أن يقال: إن هذه القضية حكم فيها بثبوت المحمول ثبوتا مؤقتا

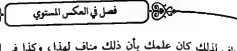
بزمان الماضي، فهي مطلقة وقتية إن لم يعتبر فيها الضرورة، ووقتية مطلقة إن اعتبرت، وسيتضح لك أنهما تنعكسان مطلقة عامة، فحينئذ عكسها بعض شاب شيخ بالفعل، وهي صادقة.

ومن ههنا ظهر فساد ما قيل: إن عكسها بعض شاب يكون شيخا؛ لأنها أيضا مطلقة وقتية، لكن الوقت فيها غير الوقت الذي كان في الأصل، والمطلقة الوقتية لا تنعكس مطلقة وقتية، والعلم الحق عند علام الغيوب، وأجاب عن الثاني بقوله: (وَقَوْلُنَا بَعْضُ النَّوْعِ إِنْسَانٌ كَاذِبٌ) باعتبار الحمل المتعارف الذي نحن في بيان عكسه؛ (لِصِدْقِ «لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِنَوْعٍ»، وَهُوَ يَنْعَكِسُ إِلَى مَا يُنَاقِضُهُ)، وهو «لا شيء من النوع بإنسان».

(وَالسِّرُّ فِيهِ)، أي كذب تلك القضية (أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ) على أفراد الموضوع، بأن يكون أفراده أفراد المحمول، أو على نفس الموضوع، بأن يكون هو نفسه فرد المحمول، وهو ههنا منتف؛ لأن أفراد الموضوع ليست أفراد الإنسان، كما لا يخفى، فكذبت تلك القضايا باعتبار الحمل المتعارف.

(لَا) المعتبر (نَفْسُ مَفْهُومِهِ)، بأن يكون فردا للموضوع، يعني ليس المعتبر فيه كون نفس مفهوم المحمول فردا للموضوع؛ إذ مفاده عينية المحمول لفرد الموضوع، وهو شأن الحمل الأولي.

(وَلَا عَكْسَ لِلْمُنْفَصِلَاتِ وَالِاتِّفَاقِيَّاتِ؛ لِعَدَمِ الْجَدْوَى). فيه إشارة إلى أن هذه القضايا وإن كان لها عكوس صادقة، ويصدق عليها تعريفه، لكن لما لم يرجع إلى طائل؛ فإن المنافاة والتوافق يكونان من الطرفين، فعلمك بأن هذا



منافٍ لذلك كان علمك بأن ذلك منافٍ لهذا، وكذا في التوافق قالوا لا عكس لها، كذا في «الحاشية».

وليعلم أن هذا صحيح في الاتفاقية الخاصة، وأما الاتفاقية العامة فلا عكس لها حقيقة؛ فإنها ربما تلتئم من مقدم كاذب وتالٍ صادق، فلو انعكست كان المقدم صادقا والتالي كاذبا، فيكذب؛ إذ لا بد فيها من صدق التالي، والله تعالى أعلم بالصواب.

(وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ السَّوَالِبِ الْكُلِّيَّةِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ)، أي الدائمة والضرورية، (وَالْعَامَّتَانِ)، أي المشروطة العامة والعرفية العامة (كَنَفْسِهَا بِالْخُلْفِ)، أما في الدائمة والعرفية العامة فلو لم يصدق «لا شيء من (ب) (ج) دائما أو ما دام (ب)» مع «لا شيء من (ج) (ب) دائما أو ما دام (ج)» لصدق نقيضه، وهو «بعض (ب) (ج) بالفعل أو حين هو (ب)»، فينتجان «بعض (ب) ليس (ب) دائما أو حين هو (ب)».

وأما في الضرورية فلو لم يصدق «لا شيء من (ب) (ج) بالضرورة»، مع «لا شيء من (ج) (ب) بالضرورة» يصدق «بعض (ب) (ج) بالإمكان»، وأمكن بعض (ب) (ج) بالفعل، فلو فرض ينتج مع الأصل «بعض (ب) ليس (ب) بالضرورة»، والممكن لا يلزم من وقوعه محال، فالنقيض محال، فالعكس حق. ويرد عليه ورودا ظاهرا أنه لا يلزم من صدق بعض (ب) (ج) بالإمكان مع الأصل إمكان فعليته معه؛ لجواز أن يكون فعليته لغير الأصل، كما في «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة»، ونقيض عكسه «بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان»، ولو فرض بالفعل لكان الحمار أيضا من أفراده، ويصدق عليه حمار، لا سلبه.

فإن قلت: فعلية الإمكان مستلزمة لإمكان الفعلية وإمكان النقيض بالفعل، ففعليته أيضا ممكنة، فلا مجال للمنع؟

قلت: هب أنهما متلازمان، لا أن فعلية إمكان شيء مع آخر مستلزم لإمكان فعليته مع الآخر. ألا ترى أن إمكان وجود زيد مع عدمه بالفعل، والفعلية مع العدم غير ممكنة، فلا يلزم من فعلية إمكان النقيض مع الأصل إمكان فعليته معه.

فلأجل هذا الورود غيَّر الدليلَ، وقرَّر بحيث لا يرد عليه شيء، فقال: (وَالتَّقْرِيبُ)، أي تطبيق الدليل على المدعى (فِي الضَّرُورِيَّةِ أَنَّهُ لَوْلَاهُ)، أي لولا صدق الضرورية في العكس (لَصَدَقَتِ الْمُمْكِنَةُ) التي هي نقيضها، (وَصِدْقُ الْإِمْكَانِ مُسْتَلْزِمٌ لِإِمْكَانِ صِدْقِ الْإِطْلَاقِ) إمكانا وقوعيا في نفس الأمر؛ (فَإِنَّا عَنَيْنَا بِالضَّرُورَةِ) التي الإمكان سلبها (هَهُنَا)، أي في المنطق (الْمَعْنَى الْأَعَمَّ) من أن يكون بالذات أو بالعلة، وهي مساوية لِللَّادوام ونقيضا المتساويين متساويان، فالإمكان والإطلاق متساويان متلازمان، (لَكِنَّ صِدْقَ الْإِطْلَاقِ) مع الأصل (مُحَالٌ)؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه، (فَإِمْكَانُهُ) الوقوعي (مُحَالٌ، فَصِدْقُ الْإِمْكَانِ مُحَالٌ)؛ لكونه ملازما لوقوع الإطلاق.

(وَعَلَى هَذَا فَقِسِ الْبَيَانَ فِي الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ). تقريره: لو لم يصدق المشروطة العامة في العكس لصدق الحينية الممكنة، فأمكن صدق الحينية المطلقة إمكانا وقوعيا؛ (لِأَنَّ نِسْبَةَ الْحِينِيَّةِ الْمُمْكِنَةِ إِلَى الْحِينِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ كَنِسْبَةِ الْمُمْكِنَةِ إِلَى الْمُطْلَقَةِ) العامة؛ لأن في الأوليين إمكان وصفي وفعلية وصفية، وفي الأخريين إمكان ذاتي وإطلاق ذاتي، وصدق الحينية المطلقة محال، فصدق الحينية الممكنة أيضا محال، فصدق المشروطة العامة واجب.

ثم هذا إنما يتم في المشروطة ما دام الوصف؛ فإنها أخص مفهوما من العرفية العامة أو مساوية؛ بناء على الأصول الدقيقة؛ لعموم الضرورة المعتبرة، فنقيضها الحينية الممكنة أعم من الحينية المطلقة مفهوما، أو مساوية؛ بناء على الأصول الدقيقة. وأما في المشروطة بشرط الوصف فلا يتم؛ لأنها أخص من وجه من الضرورية، وبين الحينية الممكنة والممكنة العامة تباين جزئي كما مر، فيجوز صدق الحينية الممكنة مع استحالة الفعلية، فلا يمكن الحينية المطلقة، فلا يتم البيان، ومن ههنا ترى كذب المشروطة العامة في العكس في قولنا «لا شيء من الكاتب بساكن الأجزاء بالضرورة بشرط الكتابة». هذا، والعلم التام عند علام الغيوب.

(وَالْمَشْهُورُ) بين المتأخرين (أَنَّ الضَّرُورِيَّةَ تَنْعَكِسُ دَائِمَةً، وَالْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ عُرْفِيَّةً عَامَّةً، وَاسْتُدِلَّ عَلَى انْعِكَاسِ الضَّرُورِيَّةِ دَائِمَةً)، دون ضرورية، (بِأَنَّا إِذَا قَدَّرْنَا أَنَّ مَرْكُوبَ زَيْدٍ مُنْحَصِرٌ فِي الْفَرَسِ، مَعَ إِمْكَانِهِ لِلْحِمَارِ يَصْدُقُ «لَا شَيْءَ مِنْ مَرْكُوبِ زَيْدٍ بِحِمَارٍ بِالضَّرُورَةِ، مَعَ كَذِبِ عَكْسِهِ الضَّرُورِيِّ)، وهو «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة»؛ لكونه مركوب زيد بالإمكان.

(وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْفِكَاكُ الدَّوَامِ عَنِ الضَّرُورَةِ فِي الْكُلِّيَّاتِ)؛ لصدق العكس الكلي الدائم دون الضروري، وقد تقرر بطلان هذا في الحكمة. ثم التحقيق: أن الضرورة إن فسرت بالمعنى الأعم من الذاتية والغيرية فالضرورية والمشروطة ما دام الوصف تنعكسان كأنفسهما، واستحالة انفكاك الدوام عن الضرورة العامة مبرهنة في الحكمة. وإن فسرت بالمعنى الأخص، وهو ما كان ناشئا عن الذات فلا تنعكسان كنفسهما؛ للتخلف في المثال المضروب، واستحالة انفكاك الدوام عن الضرورة الأخص مما لم يقم عليه دليل شاف، بل

المثال المذكور نقض عليه. والمشروطة بشرط الوصف لا تنعكس كنفسها على كلا التقديرين كما عرفت.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل الاختلاف في انعكاس الضرورية ضرورية (اخْتَلَفُوا فِي انْعِكَاسِ الْمُمْكِنَتَيْنِ الْمُوجَبَتَيْنِ، فَمَنْ يَقُولُ بِانْعِكَاسِ) السالبة (الضَّرُورِيَّةِ كَنَفْسِهَا يَقُولُ بِانْعِكَاسِهِمَا كَذَلِكَ) ممكنة، (وَمَنْ لَا) يقول بانعكاس السالبة الضرورية كنفسها (فَلَا) يقول بانعكاسهما كذلك ممكنة، وسبب اللزوم أن نقيضي المتساويين متساويان.

واعلم: أن مسائل انعكاس السالبة الضرورية كنفسها، والموجبة الممكنة وإنتاج الممكنة الموجبة في صغرى الشكل الأول والثالث كلها متلازمة، وإذا ثبت واحد منهما ثبت الكل كما لا يخفى. واحتجوا أيضا على انعكاس الموجبة الممكنة كنفسها بأن صدق الإمكان مستلزم لإمكان صدق الإطلاق، وإمكانه مستلزم لإمكان صدق عكسه؛ لأن إمكان الملزوم يستلزم إمكان اللازم، فأمكن فعلية العكس، فتحقق فعلية الإمكان، فصدق الممكن العامة في العكس.

ولا يبعد أن يقال في الجواب: إن إمكان صدق الإطلاق في الأصل غير مستلزم لصدق الإطلاق في العكس، بل يجوز أن يكون صدق الإطلاق في الأصل محالا في نفس الأمر؛ فإن الممكن إذا كان ممتنعا بالغير يجوز أن يستلزم محالا بالذات في نفس الأمر، كما في استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب، تعالى عنه علوا كبيرا، وقد تقدم ما يؤيد هذا.

وربما يحتج بأن صدق «كل (ج) (ب) بالإمكان» مستلزم لإمكان صدق «(ج) (ب) بالإطلاق»، وليكن ذات (ج) (د)، فأمكن أن يكون (د) (ب)

بالإطلاق و(ج) بالإطلاق، فأمكن صدق بعض (ب)، وهو (دج) بالإطلاق، فصدق إمكانه بالفعل، وهو المطلوب.

والجواب: أنه لا يلزم من إمكان صدق (ب) و(ج) بالإطلاق على (د) إمكان صدق بعض (ب) (ج) بالإطلاق في نفس الأمر، وإنما يلزم لو كان (د) مما يصدق عليه (ب) بالفعل في نفس الأمر، وهو غير لازم؛ لجواز أن يكون صدق (ب) على (د) ممكنا مستحيلا بالغير، بل غاية ما لزم إمكانه على تقدير كون (د) (ب) بالفعل، ويجوز أن يستلزم الممكن المحال أمرا كاذبا. والعلم التام عند المفضل المِنعام.

(ثُمَّ الاِخْتِلَافُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ)، من أخذ فعلية صدق العنوان على الذات في عقد الوضع، (وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْفَارَابِي)، من الاكتفاء على إمكان صدقه عليها (فَمُتَّفَقٌ عَلَى انْعِكَاسِهِمَا كَنَفْسِهِمَا)، أما الممكنة فلأن (ج) و(ب) يصدقان على ذات واحدة، وليكن (د)، فـ(د) كما أنه (ب) بالإمكان (ج) بالإمكان، فبعض (ب) بالإمكان (ج) بالإمكان. وأما السالبة الضرورية فلأنه لو لم يصدق «لا شيء من (ب) (ج) بالضرورة» لصدق «بعض (ب) (ج) بالإمكان»، وأنه ينعكس إلى «بعض (ج) (ب) بالإمكان»، وأنه مناقض للأصل، أو أنه مع الأصل ينتج «بعض (ب) ليس (ب) بالضرورة»؛ بناء على إنتاج الموجبة الممكنة في صغرى الشكل الأول على رأيه.

(وَهَهُنَا شَكٌّ لِلرَّازِي) الإمام (فِي «الْمُلَخَّصِ»، وَهُوَ أَنَّ الْكِتَابَةَ مُمْكِنَةٌ لِلْإِنْسَانِ، وَالْمُمْكِنُ مُمْكِنٌ دَائِمًا، وَإِلاَّ لَزِمَ الانْقِلَابُ، فَالسَّلْبُ الدَّائِمُ مُمْكِنٌ)؛ لأن أزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية، فأمكن صدق «لا شيء من الإنسان بكاتب دائما»، (فَلَوْ وَقَعَ مَعَ الاِنْعِكَاسِ لَصَدَقَ «لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِإِنْسَانٍ»،

وَهَذَا مُحَالٌ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ فَرْضِ الْمُمْكِنِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا، فَهُوَ مِنَ الِانْعِكَاسِ)، فالانعكاس باطل.

(وَحَلُّهُ: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ دَوَامِ الْإِمْكَانِ إِمْكَانُ الدَّوَامِ)؛ فإن حاصل الأول أن صحة الثبوت في الجملة دائمة، وحاصل الثاني أن دوام الثبوت ممكن، وظاهر أن الأول لا يستلزم الثاني. (أَلَا تَرَى إِلَى الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْقَارَّةِ، فَإِنَّ إِمْكَانَهَا)، بل إمكان وجود أجزائها (دَائِمٌ، وَدَوَامُهَا)، بل دوام أجزاءها (غَيْرُ مُمْكِنٍ، وَهَلْ يُشَكُّ فِي أَنَّ بَقَاءَ الْحَرَكَةِ)، بل بقاء أجزائها (مُحَالٌ لِذَاتِهَا)، فإذن لا نسلم كون السلب الدائم ممكنا.

وربما تُقرَّر الشبهة بأنه لا شك أن بعض الأوصاف يمكن سلبه عن بعض الذوات، كالضحك عن الإنسان، فنقول: سلب الضحك عنه دائما ممكن، فلو فرض مع عكسه لزم صدق «لا شيء من الضاحك بإنسان»، وهو محال، ولم ينشأ من فرض الممكن، بل من فرض الانعكاس، فهو محال. والأولى في الجواب: أن صدق «لا شيء من الضاحك بإنسان» وإن كان محالا في نفس الأمر، لكنه غير محال على تقدير وقوع أصله، كيف، وقد صار ما يصدق عليه الضاحك غير الإنسان، سواء كان موجودا أو معدوما، فيصح سلب الإنسانية عنه على ذلك التقدير. هذا، والله أعلم، والعلم عند الحق العليم الخبير.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل عدم جواز بقاء الحركة (يَتَبَيَّنُ أَنَّ أَزَلِيَّةَ الْإِمْكَانِ وَإِمْكَانَ الْأَزَلِيَّةِ لاَ يَتَلاَزَمَانِ. هَذَا)، فإن أجزاء الحركة ممكنة في الأزل أن يكون له وجود في الجملة[1]، ويستحيل أن يوجد في الأزل. قال السيد المحقق قدس سره الشريف في «شرح المواقف» أنه إذا أمكن شيء في جميع

(١) كذا في الأصل، وفي العبارة قلاقة، والله أعلم.

أجزاء الأزل كان غير آب عن قبول الوجود في كل جزء من أجزاء الأزل، لا بدلا فقط، بل معا أيضا، فأمكن عليه أزلية وجوده، واستلزام إمكان الأزلية لأزلية الإمكان ظاهر، فبينهما تلازم. وهذا لو تم لدل على التلازم بين دوام الإمكان وإمكان الدوام.

ورد بأن قوله «في كل جزء من أجزاء الأزل» إن تعلق بعدم الإباء فهو بعينه أزلية الإمكان، ولا يلزم منه إمكان الأزلية، وإن تعلق بالوجود فهو بعينه إمكان الأزلية، فلا نسلم أن الشيء لو كان ممكنا كان غير آبٍ عن قبول الوجود الأزلي، بل هو أول المسألة. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالْخَاصَّتَانِ)، أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة (تَنْعَكِسَانِ عَامَّتَيْنِ، مَعَ اللَّادَوَامِ فِي الْبَعْضِ)، أما لزوم العامتين فلما عرفت في انعكاس العامتين، إن تأملت وتذكرت ما سلف علمت أنهما تنعكسان عرفية عامة، مع اللادوام في البعض، وأما اللادوام في البعض فلقوله: (لِأَنَّ لَادَوَامَ الْأَصْلِ مُوجَبَةٌ مُطْلَقَةٌ) عامة، (وَهِيَ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً).

وهذا القدر لما لم يكن كافيا في ثبوت المدعى؛ فإن عدم انعكاس قضية حال الانفراد لا يوجب عدم انعكاسها حال الاجتماع زاد قوله: (وَلَوْ تَدَبَّرْتَ فِي قَوْلِنَا «لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنٍ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا» تَيَقَّنْتَ أَنَّهُمَا لَا تَنْعَكِسَانِ كَنَفْسِهِمَا)؛ لأن اللادوام الكلي كاذب في العكس، (وَلَا عَكْسَ لِلْبَوَاقِي)، أي الوقتيين والوجوديتين والممكنتين والوقتيتين المطلقتين والمطلقة العامة؛ (فَإِنَّ أَخَصَّهَا الْوَقْتِيَّةُ، وَهِيَ لاَ تَنْعَكِسُ إِلَى الْمُمْكِنَةِ) التي هي أعم الكل؛ (لِصِدْقِ «لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالتَّوْقِيتِ) ـ كوقت التربيع مثلا بالضرورة ـ (لَا دَائِمًا»، مَعَ كَذِبِ «بَعْضُ الْمُنْخَسِفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ

بِالْإِمْكَانِ»)، ومتى لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم؛ لتحققه في المادة التي كذب فيها العكس.

(وَمِنَ السَّوَالِبِ الْجُزْئِيَّةِ لَا تَنْعَكِسُ إِلَّا الْخَاصَّتَانِ؛ فَإِنَّهُمَا تَنْعَكِسَانِ كَنَفْسِهِمَا)، هذا سهو، والصحيح أنهما تنعكسان عرفية خاصة؛ فإن المشروطة الخاصة بشرط الوصف لا تنعكس كنفسها لما عرفت؛ (لِأَنَّ الْوَصْفَيْنِ)، أي وصفي الموضوع والمحمول (مُتَنَافِيَانِ فِي ذَاتٍ وَاحِدَةٍ)، وليكن (د)، (بِحُكْمِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ) من الأصل؛ إذ حكم فيه أن المحمول لا يكون ثابتا لذات الموضوع في أوقات ثبوته لها، (وَقَدْ اجْتَمَعَا فِيهَا بِحُكْمِ الْجُزْءِ الثَّانِي)، أي صدقا بالفعل عليها، وإن كان زمان صدق كل مغايرا لزمان الآخر بحكم اللادوام؛ إذ اللادوام موجبة، (فَتِلْكَ الذَّاتُ كَمَا لَمْ تَكُنْ (ب) مَا دَامَ (ج))، لا دائما، كذلك (لَا تَكُونُ (ج) مَا دَامَ (ب))، لا دائما، بحكم التنافي والتصادق، فبعض (ب) ليس (ج) ما دام (ب) لا دائما. وهذا الدليل غير دال على أن (ب) شرط لسلب (ج)، فهذا لا يدل على انعكاس المشروطة كنفسها، (وَهُوَ الْمَطْلُوبُ)، وقد عرفت أن مطلوب المصنف لم يتم.

(وَمِنَ الْمُوجَبَاتِ تَنْعَكِسُ الْوُجُودِيَّتَانِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ)، بل الوقتيتان المطلقتان والمطلقتان الوقتيتان أيضا (مُطْلَقَةً عَامَّةً، بِالْخُلْفِ)، تقريره: لو لم يصدق «بعض (ب) (ج) بالفعل»، مع «كل (ج) أو بعضه (ب) بإحدى الجهات» لصدق «لا شيء من (ب) (ج) دائما»، وهو مع الأصل ينتج «بعض (ج) ليس (ج) دائما»، وهذا لا يتم على رأي الفارابي؛ إذ كذب «بعض (ج) ليس (ج) دائما» لا يصح؛ لأن أفراد (ج) يصدق عليه (ج) بالإمكان، ويجوز أن لا يخرج هذا الصدق من القوة إلى الفعل، فيصدق «بعض (ج) ليس (ج)

دائما». نعم، كذب «بعض (ج) ليس (ج) بالضرورة» ضروري، فهذا لا يفيد إلا انعكاسها ممكنة.

(وَالِافْتِرَاضِ، وَهُوَ أَنْ نَفْرِضَ ذَاتَ الْمَوْضُوعِ شَيْئًا وَيُحْمَلَ عَلَيْهِ وَصْفُ الْمَوْضُوعِ وَوَصْفُ الْمَحْمُولِ، فَنَقُولُ: نَفْرِضُ (ج) الَّذِي هُوَ (ب) (د)، فَ(د) (ب)، و(د) (ج)، فَبَعْضُ (ب) (ج) بِالْفِعْلِ مِنَ) الشكل (الثَّالِثِ). وهذا نص من المصنف على أن الافتراض استدلال بالشكل الثالث، فحينئذ لا يجوز بيان الشكل الثالث بالعكس، والحق أنه ليس شكلا ثالثا، بل حاصله أن وصف (ج) و(ب) اجتمعا في ذات، فتلك الذات إن عبِّرت بـ(ب) يثبت له (ج) أيضا، فصدق «بعض (ب) (ج)»، وهذا يمكن أن يثبت به إنتاج الشكل الثالث أيضا، كذا حققه الشيخ.

وما قال النصير الطوسي: إنه ليس كذلك؛ لأن الحدود ليست متباينة، ولا بعضها محمولا على بعض، فالصورة ليست بقياس، فضلا عن أن يكون من الشكل الثالث، فمما يقضي العجب[1] من مثله، فالحدود ثلاثة قطعا: الذات الموصوفة بـ(ج) المسماة بـ(د)، ووصف (ج)، ووصف (ب)، فحينئذ يمكن انعقاد الشكل الثالث، والله أعلم.

ثم اعلم: أن هذا أيضا لا يتم على رأي الفارابي؛ إذ (د) لا يصدق عليه (ج) بالفعل على رأيه، بل بالإمكان، فلا يلزم إلا بعض (ب) (ج) بالإمكان.

(وَالْعَكْسِ، وَهُوَ أَنْ يَنْعَكِسَ نَقِيضُ الْعَكْسِ لِيَرْتَدَّ إِلَى مَا يُنَافِي الْأَصْلَ)، فنقول: لو لم يصدق «بعض (ب) (ج)» مع «كل (ج) (أ) وبعضه (ب)»

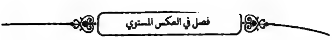
(1) كذا في الأصل، ولعل الأولى «بالعجب».

لصدق «لا شيء من (ب) (ج) دائما»، وهو ينعكس «لا شيء من (ج) (ب) دائما»، وهو مناف للأصل. وهذا أيضا لا يتم على رأي الفارابي؛ فإن الدائمة السالبة لا يمكن أن تنعكس كنفسها على رأيه؛ لأنه قدرنا أن بَكرا لم يركب إلا على الفرس، وزيد لم يركب على دابة أصلا، مع إمكان ركوبه على الفرس صدق قولنا «لا شيء من مركوب بكر بالإمكان بمركوب زيد دائما»، وعكسه «لا شيء من مركوب زيد بالإمكان بمركوب بكر دائما» كاذب؛ لأن بعض مركوب زيد بالإمكان، وهو الفرس، مركوب بكر بالفعل. نعم، يتم هذا الدليل لو ادعي عكسه ممكنة؛ لأن نقيضه ضرورية، وهي تنعكس كنفسها على رأيه. هذا، والعلم التام عند علام الغيوب.

(وَ) تنعكس (الدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ)، بل الحينية المطلقة أيضا تنعكس (حِينِيَّةً مُطْلَقَةً، بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ). تقرير الافتراض: إن الذات الموصوفة بـ(ج) بالفعل، و(ب) بالضرورة، أو دائما ما دام الذات أو في أوقات (ج)، وليكن (د)، فـ(د) اجتمع فيها (ج) و(ب) في زمان واحد، فكما أنها (ب) في أحيان (ج)، كذلك (ج) في أحيان (ب)، فبعض (ب) (ج) حين هو (ب).

وتقرير الآخرين واضح. وهذه الوجوه لا تتم على رأي الفارابي كما عرفت. ثم إنا لو قدرنا عدم ركوب زيد مدة عمره على دابة لصدق كل مركوب زيد بالإمكان حيوان بالضرورة، ولا يصدق بعض الحيوان مركوب زيد بالفعل حين هو حيوان. فالأشبه أن الموجبات كلها تنعكس ممكنة على رأي الفارابي. وههنا تحقيق في عكس الوصفيات على رأيه، وفي ذكره نوع إطناب.

(وَ) تنعكس (الْخَاصَّتَانِ حِينِيَّةً لَا دَائِمَةً، أَمَّا الْحِينِيَّةُ فَلِأَنَّ لَازِمَ الْعَامِّ لَازِمُ



الْخَاصّ)، والحينية المطلقة لازمة للعامتين، (وَأَمَّا اللَّادَوَامُ فَلَوْلَاهُ لَدَامَ الْعِنْوَانُ، فَدَامَ الْمَحْمُولُ)؛ لأنه قد حكم في الأصل أن المحمول دائم ما دام عنوان الموضوع، (وَقَدْ فُرِضَ لَا دَائِمًا)، هذا خلف على رأي الشيخ، وأما على رأي الفارابي ففيه تحقيق يفضي ذكره إلى الإطناب، والله أعلم.



(فَصْلٌ)

[في عَكْسِ النَّقِيضِ[1]]

(عَكْسُ النَّقِيضِ: تَبْدِيلُ نَقِيضَيْ الطَّرَفَيْنِ، مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ)، بالمعنى الذي مر، (وَالْكَيْفِ، وَعِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ: جَعْلُ نَقِيضِ الثَّانِي أَوَّلًا وَعَيْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ وَمُحَافَظَةِ الصِّدْقِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ هُوَ الْأَوَّلُ)، بل لا يصح الثاني في الشرطيات؛ لجواز أن يكون نقيض التالي مما لا يستلزم عين المقدم، فلا يصدق سالبة لزومية، كما في مثالنا هذا: «كلما كان جوهر ذو وضع منقسما كان منقسما»، وعكسه على رأي المتأخرين: «ليس ألبتة كلما لم يكن جوهر ذو وضع منقسما كان منقسما»، وقد برهن في الحكمة على أنه لو لم يكن جوهر ذو وضع منقسما كان منقسما، وعليه مدار إبطاله. وأما على رأي القدماء فعكسه قولنا: «كلما لم يكن جوهر ذو وضع منقسما لم يكن منقسما»، وعسى أن يكون صدقه ضروريا، وهو غير مناف لما برهن عليه في الحكمة؛ فإن اللزومية السالبة التالي غير مناقض لموجبتها إذا كان المقدم محالا. هذا، والعلم المطابق عند واهب العلوم.

(وَحُكْمُ الْمُوجَبَاتِ هَهُنَا)، أي في عكس النقيض (حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي) العكس (الْمُسْتَقِيمِ، وَبِالْعَكْسِ)، أي حكم السوالب ههنا حكم الموجبات

(١) راجع لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/١٦٩ - ١٨٢، المطالع مع شرح القطب: ١٣٥ ـ ١٤٤، السعدية: ٣٠٣ ـ ٣١١، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٥٢ ـ ٣٦٣، البرهان للكلنبوي: ٣٠.

ثمة، (وَالْبَيَانُ الْبَيَانُ)، أي البيان ههنا كالبيان ثمةَ.

والتفصيل: أن الموجبات الكلية السبع التي لا ينعكس سوالبها بالاستقامة لا تنعكس بهذا العكس؛ لصدق «كل قمر فهو لا منخسف بالتوقيت»، وكذب «كل منخسف لا قمر». وههنا شك، هو: أن الموجبات الفعليات محمولاتها إما مساوية لموضوعاتها أو أعم منها، ونقيضا المتساويين متساويان، ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، فإذا جعل نقيض الموضوع محمولا، ونقيض المحمول موضوعا وجب أن يصدق مطلقة عامة؛ لكون المحمول حينئذ مساويا أو أعم، فثبت عكس الخمسة منها.

وحله: أن المراد بالنقيضين ههنا المفهومان المختلفان سلبا وثبوتا، من غير اعتبار التنافي في الجهة، سواء اجتمعا في موضوع واحد أو لا، والمراد بهما ثمة - أي في باب النسب - المفهومان المختلفان المتناقضان جهةً، بحيث لا يمكن[1] اجتماعهما في الصدق على موضوع واحد، ففي الفعليات نقيض المحمول بالاعتبار الثاني (لا ب) دائما أو بالإمكان الوقتي، وليس موضوع العكس ذلك؛ فإن الشيخ اعتبر صدقه على الأفراد بالفعل، والفارابي بالإمكان الذاتي، وإن أخذ بالاعتبار الأول فلا نسلم مساواة نقيض الموضوع نقيض المحمول، وخصوصه منه إنما هو في النقيض بالاعتبار الثاني، فافهم، والعلم عند علام الغيوب.

والدائمتان تنعكسان كنفسهما إن أخذت الضرورة بالمعنى الأعم، واللادائمة والعامتان عرفية عامة؛ إذ لو لم يصدق «كل (لاب) (لاج) بالضرورة أو دائما أو ما دام (لاب)»، مع «كل (ج) (ب) بالضرورة أو دائما،

---

[1] في الأصل «يكمن» وهو خطأ.

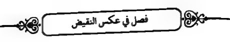
أو بالضرورة بشرط (ج) أو دائما ما دام (ج)» لصدق «بعض (لاب) ليس (لاج) بالإمكان أو بالإطلاق أو حين هو (لاب)»، ويلزمه «بعض (لاب) (ج) بإحدى الجهات»، وتنعكس استقامة إلى «بعض (ج) (لاب) بإحدى الجهات»، وهو مناقض للأصل، أو نضمه مع الأصل ونقول: «بعض (لاب) (ج) بإحدى الجهات، وكل (ج) (ب) بإحدى الجهات» الأصل، فينتج «بعض (لاب) (ب) بالضرورة أو دائما أو حين هو (لاب)»؛ بناء على أن الممكنة المناقضة للضرورية بالمعنى الأعم ينتج في صغرى الشكل الأول.

واعترض عليه المتأخرون بمنع لزوم «بعض (لاب) (ج)» لـ«بعض (لاب) ليس (لاج)»؛ فإن الموجبة المحصلة أخص من السالبة المعدولة، والأخص لا يلزم الأعم، وهذا هو الباعث لهم على تغيير[1] تعريف العكس، ولا يمكن جوابه إلا بتخصيص الدعوى، كما مر في النسب.

والخاصتان تنعكسان عرفية عامة مقيدة باللادوام في البعض، أما العرفية العامة فلكونها لازمة للعام، وأما اللادوام في البعض فلأن لادوام الأصل سالبة، وهي تنعكس جزئية، ولو تدبرت في قولنا «كل كاتب متحرك ما دام كاتبا لا دائما» لوجدت اللادوام الكلي في العكس كاذبا، والموجبات الجزئية لا تنعكس منها إلا الخاصتان؛ فإنهما تنعكسان عرفية خاصة، أما انعكاسهما فلأن (ج) و(ب) تلازما في ذات، وليكن (د) بحكم الجزء الأول، ولم يصدق عليه (ب)، فيصدق عليه (لاب)، ومحال أن يثبت في الحينية (ج)، وإلا لما كان (ب) ما دام (ج)، بل يثبت (لاج)، فتلك الذات، هي (د) (لاج) ما دام (لاب). وأيضا قد كان (ب)، فهو (ج)، فليس (لاج) دائما له،

---

(١) في الأصل «تغير».



فصدق «بعض (لاب) (لاج)، ما دام (لاب) لا دائما».

وأما عدم انعكاس البواقي فلصدق بعض الحيوان هو لا إنسان بإحدى جهات البسائط، وبعض القمر هو لامنخسف بإحدى جهات المركبات، سوى جهة الخاصتين، مع كذب «بعض الإنسان لا حيوان» و«بعض المنخسف لا قمر». وخالف الشيخ في هذا، وقال: الموجبات الجزئية كلها تنعكس بهذا العكس، واستدل بأن شيءا من الموجودات أو المعدومات خالية عن (ج) و(ب)، فبعض (لاب) (لاج)، وهذا لو تم لدل على انعكاس الموجبات الكلية السبعة أيضا، لكن إلى الجزئية.

والجواب: من الجائز أن يكون (ج) لازما لـ(ـلاب)، فلا يمكن خلو شيء عن (ج) و(ب)، كما في المثال المضروب، وهذا غريب من مثله. والسوالب كلية كانت أو جزئية تنعكس جزئية، فالدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة، والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة، والممكنتان ممكنة عامة، إن أخذ الإمكان مقابلا للضرورة العامة؛ إذ لو لم يصدق «بعض (لاب) ليس (لاج) حين هو (لاب) أو بالإطلاق أو بالإمكان»، مع «لا شيء من (ج ب) أو بعضه ليس (ب) بإحدى الجهات المذكورة» لصدق «كل (لاب) (لاج) ما دام (لاب) أو دائما أو بالضرورة»، وتنعكس بعكس النقيض إلى «كل (ج ب) ما دام (ج) أو دائما أو بالضرورة»، وهي مناقضة للأصل. والخاصتان تنعكسان حينية لا دائمة.

أما الحينية فلأنها لازمة للأعم، وأما اللادوام فلأنه لو لم يكن (لاج) بالفعل كان (ج) دائما، فهو ليس (ب) دائما؛ لأنه كان في الجزء الأول من الأصل ليس (ب) ما دام (ج)، وهو مناف للادوام الأصل. وأما الشرطية

فالموجبة الكلية تنعكس موجبة كلية؛ لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم ضرورة.

فإن قلت: يجوز أن يكون انتفاء اللازم محالا، فجاز أن لا يستلزم انتفاء الملزوم؟

قلت: عسى أن يعد هذا مكابرة، وجواز استلزامه عين الملزوم لا ينافي ذلك؛ لأن المحال يجوز استلزامه للنقيضين.

والجزئية الموجبة لا تنعكس؛ لصدق قولنا «قد يكون إذا كان الشيء حيوانا لم يكن إنسانا»، وكذب قولنا «قد يكون إذا كان الشيء إنسانا لم يكن حيوانا»، فتأمل، وتذكر ما سلف من إثبات اللزوم الجزئي بين كل مفهومين، والسالبة منها كلية كانت أو جزئية لا تنعكس إلا جزئية؛ إذ لو لم يصدق «قد لا يكون إذا لم يكن (ج) (د) لم يكن (أ) (ب)»، مع «ليس ألبتة أو قد لا يكون إذا كان (أ) (ب) فـ(ج) (د)» لصدق «كلما لم يكن (ج) (د) لم يكن (أ) (ب)»، وتنعكس بهذا العكس إلى «كلما كان (أ) (ب) فـ(ج) (د)»، وهو مناف للأصل. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَهَهُنَا شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَنَا «كُلُّ لَا اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ لَا شَرِيكُ الْبَارِي» صَادِقٌ، مَعَ أَنَّ عَكْسَهُ «كُلُّ شَرِيكِ الْبَارِي اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ» كَاذِبٌ) بعدم وجود الموضوع، ولتباين حقائقهما الباطلة. (وَلَكَ أَنْ تَلْتَزِمَ صِدْقَهُ حَقِيقَةً)، وتقول عكسه صادق، (فَافْهَمْ). فيه إشارة إلى أنه غير تام؛ لأن أصل الإشكال أن «كل لااجتماع النقيضين لاشريك الباري» صادق خارجية، وعكسه خارجية كاذب، فلا ينفع التزام الحقيقة في العكس. ثم الحقيقية إن أخذت بتية فالتزام صدقه يكاد يقرب إلى المكابرة، ثم لا حاجة

إلى التزام صدق ذلك بتية كانت أو غير بتية؛ لأن الأصل لو فرض حقيقية، ويكتفى للحكم الإيجابي بالوجود الفرضي للأفراد، فهو ممنوع الصدق، فكذب العكس غير ضار، وإن لم يكتف بالوجود الفرضي للإيجاب فالتزام الحقيقية لا ينفع، فإذن قد ظهر أن لا جواب إلا بتخصيص الدعوى بالقضايا التي يكون لنقيضي طرفيها أفراد في نفس الأمر، كما مر في بحث الكليات. هذا، والعلم الحقيقي عند العليم الخبير.

(وَمِنْ هَهُنَا أَمْكَنَ لَكَ الْتِزَامُ تَصَادُقِ الْمُمْتَنِعَاتِ كُلِّهَا)، بأن تأخذ نقيضي أيِّ ممتنعين شئتَ، وتعقد منهما قضية موجبة، فينعكس بعكس النقيض، فيلزم صدق كل منهما على الآخر، نحو «كل لاجزء لا يتجزأ لاخلاء، فكل خلاء جزء لا يتجزأ»، (فَكَأَنَّ الِامْتِنَاعَ عَدَمٌ وَاحِدٌ) له عنوانات، تارة يعبر عنه باجتماع النقيضين، وتارة بالجواهر الفردة، وتارة بشريك الباري، (كَمَا أَنَّ الْوُجُوبَ وُجُودٌ وَاحِدٌ) لا شركة فيه أصلا، وهذا قياس خال عن الجامع، (وَيَتَأَكَّدُ التَّجْوِيزُ فِي اسْتِلْزَامِ الْمُحَالِ [مُحَالًا][1] مُطْلَقًا)، إذ كل شيء يستلزم نفسه.

(وَالثَّانِي: وَلْنُمَهِّدْ مُقَدِّمَةً، وَهِيَ كُلُّ مَا لَمْ يَسْتَلْزِمْ وُجُودُهُ رَفْعَ عَدَمٍ وَاقِعِيٍّ كَانَ مَوْجُودًا دَائِمًا) أزلا وأبدا، (وَإِلَّا) يكن موجودا دائما فيكون معدوما في الجملة، (اسْتَلْزَمَ وُجُودُهُ رَفْعَ ذَلِكَ الْعَدَمِ)، فلا يكون غير مستلزم رفع عدم واقعي، هذا خلف. (فَنَقُولُ: [قَوْلُنَا][2] «كُلَّمَا وُجِدَ الْحَادِثُ اسْتَلْزَمَ وُجُودُهُ رَفْعَ عَدَمٍ فِي الْوَاقِعِ» حَقٌّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِهَذَا الْعَكْسِ إِلَى مَا يُنَافِي الْمُقَدِّمَةَ الْمُمَهَّدَةَ)، وهو «كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم واقعي لم يكن موجودا».

---

(1) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.
(2) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

وأصل هذه الشبهة على حدوث العالم منقول عن ابن كمونة[1]، تقريرها بعد تمهيد المقدمة: إن جميع الحوادث مما لا يستلزم وجوده رفع عدم واقعي، وإلا استلزم وجوده رفعه، فاستلزم هذا اللزوم، فصدق «كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعي»، ورفع اللازم مستلزم لرفع الملزوم، فلزم «كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يكن موجودا»، وهو خلف مناف للمقدمة الممهدة، فيجب أن لا يستلزم وجود الحادث رفع عدم واقعي، فيلزم وجوده دائما، فلزم قدم الحوادث.

وقد ذكر من وصل إليه هذه الشبهة جوابا، قد ذكرناه كله في «العجالة النافعة»، وبينا أن واحدا منها لا يتم، وبينا الأغلاط التي عرضت لصاحب القبسات، إلا جوابا واحدا، تقريره: أنه إن أريد أن الحوادث من حيث إنها حوادث لا يستلزم وجودها رفع عدم واقعي، فنقول: لا، بل الحوادث من تلك الحيثية مستلزمة له. فغاية ما لزم في عكس النقيض أنه كلما لم يستلزم وجوده الحادث من حيث هو حادث رفع عدم واقعي لم يكن موجودا من حيث هو حادث، وهو غير مناف للمقدمة الممهدة. وإن أريد أن وجود حادث من حيث هو قديم لا يستلزم رفع عدم واقعي فذا مسلم، لكن لا يلزم منه قدمه في نفس الأمر، بل على ذلك التقدير.

(وَحَلُّهُ: مَنْعُ الْمُنَافَاةِ بَيْنَ الْمُوجَبَتَيْنِ اللُّزُومِيَّتَيْنِ) المقدمة الممهدة والعكس، (وَإِنْ كَانَ تَالِيهِمَا نَقِيضَيْنِ)؛ لأن عدم استلزام الحادث رفع عدم واقعي محال، والمحال جاز أن يستلزم نقيضين، (وَهَذِهِ شُبْهَةُ الِاسْتِلْزَامِ، وَلَهَا تَقْرِيرَاتٌ [أُخَرُ] مَزَلَّةُ الْأَقْدَامِ)، ومن اشتهى الاطلاع المستوفي فعليه بالرجوع إلى «العجالة النافعة».

---

(١) في الأصل «ابن كيمونة».

(فَصْلٌ)

في الحجة[1]

(الْمُوَصِّلُ إِلَى التَّصْدِيقِ) المطلوب (حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ، وَلَيْسَ بُدٌّ مِنْ مُنَاسَبَةٍ [redacted]
بِاشْتِمَالٍ)، سواء كان الحجة مشتملة عليه، أو هو مشتملا عليها، أو أمر ثالث يشتمل عليهما، (أَوِ اسْتِلْزَامٍ[2]) فقط، كما في الاستثنائي، وهذا ضروري.
(وَيَنْحَصِرُ فِي ثَلَاثَةٍ[3]): الاستقراء، إذا كانت الحجة بحيث يشتمل عليها المطلوب، والتمثيل، إن كان المطلوب والحجة بحيث يشتمل عليهما ثالث، والقياس، إن كان بحيث يشتمل على المطلوب ومستلزم له.

---

(١) راجع للحجة: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٣٦٥/١ ـ ٤٥٩، المعيار للإمام الغزالي: ٨٥ ـ ١٠١، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٨٤/٢ ـ ٢٤٢، المطالع مع شرح القطب: ١٧٧ ـ ٢٤٨، السحلية: ٣١٢ ـ ٣٦٣، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٦٣ ـ ٤١٢، البرهان للكلنبوي: ٣٠ ـ ٥٠.

(٢) وذلك لأن المنفصلات ـ التي لا اشتمال ولا استلزام بينها ـ لا يمكن استنباط نتيجة منها؛ لعدم أي ارتباط بينها. قال الطوسي في شرح الإشارات (٣٦٥/١): «أصناف الحجج ثلاثة، وذلك لأن الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة، وإلا لامتنع استلزام أحدهما الآخر، فذلك التناسب يكون إما باشتمال أحدهما على الآخر، أو بغير ذلك. فإن كان بالاشتمال فلا يخلو إما أن تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب، وهو القياس، أو بالعكس، وهو الاستقراء، وإن لم يكن الاشتمال فلا بد وأن يشملهما ما به يتناسبان، وهو التمثيل».

(٣) «وهذا الحصر استقرائي، على رأي من يجعل المفرد دليلا». عبد الحكيم على شرح المواقف: ١٣/٢.

(وَالْعُمْدَةُ الْقِيَاسُ[1]، وَهُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا). قال المصنف[2]: الأظهر ذكر المؤلف بعد القول؛ لئلا يذهب إلى أن «مِنْ» تبعيضية[3]. واحترز بإيراد الجمع عن القضية الواحدة المستلزمة لأخرى، كالعكس، سواء كانت بسيطة أو مركبة؛ إذ لا يقال للمركبة عرفا قضايا، والمراد بالجمع ما فوق الواحد.

(يَلْزَمُ عَنْهَا لِذَاتِهَا[4])..

(١) كذا قالوا، وعللوا ذلك بأن القياس يفيد اليقين دون أخويه. وفيه أنه سيأتي في آخر الكتاب أن القياس ينقسم إلى الصناعات الخمس، والمفيد لليقين منها واحد، والبواقي لا تفيده، فلا يصح ما ذكر وجها لجعله العمدة، اللهم إلا أن يقال إنه يفيده في الجملة، وفي بعض المواد.

(٢) في حاشية السلم، كما في حمد الله (٣٤٩).

(٣) هذا ما قاله السيد الشريف في شرح المواقف (١٣/٢)، ونص عبارته مع المواقف: «وإنما احتيج إلى قوله (مؤلف) لأنك إذا قلت قول من قضايا تبادر منه أنه بعض منها، فصرح بأنه مؤلف (من قضايا)». قال عبد الحكيم عليه: «وذلك لأن القول في أصل اللغة مصدرٌ استعمل بمعنى المقول، واشتهر في المركب، وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغواً، فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا، أي كائن من قضايا، فيتبادر منه أنه بعض منها، بخلاف ما إذا قيل مؤلف؛ فإنه يفهم منه التركيب، فيتعلق به لغوا». وفيه رد على القطب القائل في «شرح المطالع» (١٧٨): «وذكر المؤلف مستدرك، وإلا لكان حاصله: أن القياس لفظ مركب مؤلف، وظاهر أنه تكرار لا طائل تحته». وفي شرح اليزدي على التهذيب وجه آخر في الرد على القطب، حاصله: أنه قد أجاب عليه السيد المحقق في «حاشية الكشاف»: أن المركب أعم من المؤلف؛ إذ قد اعتبر في المؤلف المناسبةُ بين أجزائه؛ لأنه مأخوذ من «الأُلْفَة»، فحينئذ فذِكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وهو متعارَفٌ في التعريفات. راجع لمناقشة هذه القضية شرح اليزدي على التهذيب: ٨٦ (الطبعة البيروتية)، عبد الحكيم على الشمسية: ١٨٦/٢.

(٤) عبارة السعد في «التهذيب»: «يلزمه لذاته»، مُذكِّرا الضميرَ؛ ليرجع إلى القول المؤلف، ولم يؤنِّثه ليعود على القضايا؛ تنبيها على أن القول الآخر لا يلزم عن المقدمات كيفما

قَوْلٌ آخَرُ[1]، احترز باللزوم عن الاستقراء والتمثيل؛ إذ لا يلزم منهما شيء.

فإن قلت: حاصل الاستقراء أن الحكم ثابت؛ لأنه منحصر في هذا الجزئي وذلك إلى غير ذلك، وتلك الجزئيات كلها يثبت لها المحمول، فالموضوع يثبت له المحمول؟

قلت: الاستقراء قسمان: تام، ويسمى قياسا مُقَسِّمًا، وهو داخل في المحدود والحد، وناقصٌ، ولا ندعي فيه الحصر، كما يجيء إن شاء الله تعالى، وإذا كان كذلك لم يلزم منه شيء.

بقي أمر التمثيل، الظاهر أنه لا يخرج عن قيد اللزوم؛ لأن حاصله أن هذا الحكم في هذا الجزئي ثابت، كالحرمة في البنج؛ لأنه مشارك للأصل كالخمر في علة الحكم كالإسكار، وكلما هو مشارك للأصل في علة الحكم، فالحكم ثابت فيه، فهذا الجزئي الحكم ثابت فيه، وهذه المقدمات مستلزمة للنتيجة قطعا[2].

فإن قلت: كونه مشاركا للأصل في علة الحكم أمر مظنون؛ لجواز كون

= كانت، بل منها ومن التأليف؛ فإن للصورة دخلا في الإنتاج كالمادة. وأيضا لم يقل ـ أي السعد ـ «يلزم عنه» لإيهامه كون الملزوم ـ وهو المقدمات ـ علة للازم، وهو النتيجة، بحسب نفس الأمر، فيلزم عدم صدق التعريف على غير الدليل اللمي. وعبارة المصنف هنا تنقصها هتان الميزتان، كما لا يخفى.

(1) وذلك لأن النتيجة في القياس دائما إما مساوية للمقدمات، أو أو أصغر من المقدمات، فكلما صدقت المقدمات (أو سلمت) صدقت النتيجة لا محالة؛ لأن صدق الكل يستلزم صدق الجزء، بخلاف الاستقراء؛ فإنه لما كانت نتيجته أكبر من المقدمات لا يلزم عنها النتيجة لزوما عقليا. راجع الأسس المنطقية للاستقراء لباقر الصدر: ٥ وما بعدها.

(2) سيعود إليه الشارح مرة أخرى حين الحديث عن التمثيل.

الأصل شرطا أو الفرع[1] مانعا؟

قلت: هذا لا يضر؛ إذ المراد باللزوم كون المقدمتين بحيث لو فرضتا صادقتين لزم صدق النتيجة، لا أن المقدمات والنتيجة صوادق في نفس الأمر، وإلا خرج القياس السوفسطائي. هذا، والله أعلم.

(وَأَخْرَجُوا **بِاللُّزُومِ الذَّاتِيِّ**)، والمراد به كون المطلوب لازما للقضايا، من غير واسطة في العروض (مَا يَكُونُ) لازمة (**لِمُقَدِّمَةٍ أَجْنَبِيَّةٍ**)، بحيث يكون لولا المقدمة الأجنبية لم يلزم منها شيء، بل يكون المطلوب لازما بالحقيقة للمقدمة الأجنبية وتلك المقدمات معا.

(أَمَّا غَيْرُ لَازِمَةٍ) لأصل المقدمات في الصدق (**كَمَا فِي قِيَاسِ الْمُسَاوَاةِ**، وَهُوَ الْمُرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ مُتَعَلَّقُ مَحْمُولِ **الْأُولَى مَوْضُوعُ الْأُخْرَى**، نَحْوُ (أ) مُسَاوٍ لِـ(ب)، وَ(ب) مُسَاوٍ لِـ(ج)، يَلْزَمُ مِنْهُ **بِوَاسِطَةِ** «كُلُّ مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لِـ(ج) مُسَاوٍ لِـ(ج)» أَنَّ (أ) مُسَاوٍ لِـ(ج))، فهذا القياس الخالي عن تلك المقدمة لا يسمى قياسا اصطلاحا بالنسبة إلى هذه النتيجة، (فَحَيْثُ[2] تَصْدُقُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةُ - كَاللُّزُومِ)، نحو (أ) لازم لـ(ب)، و(ب) لازم لـ(ج)، (وَالتَّوَقُّفِ -)، نحو (أ) موقوف على (ب)، و(ب) موقوف على (ج) (تَصْدُقُ تِلْكَ النَّتِيجَةُ)؛ لأنها بالحقيقة نتيجة لمجموع تلك المقدمة والمقدمات، (وَفِيمَا لَا) يصدق تلك المقدمة (فَلَا) يصدق النتيجة لزوما، بل قد تكذب، (كَالتَّنَاصُفِ وَالتَّضَاعُفِ)، نحو الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربع، وبالعكس، وقد يصدق كما في المباينة.

---

(١) في الأصل «والفرع»، والمثبت من نقل العطار على الخبيصي: ٤١٤.

(٢) جواب «أما».

فإن قيل: قد اختل حصر الحجة في الثلاثة بإخراجه عن القياس؛ لعدم دخوله في الاستقراء والتمثيل أجاب بقوله: (وَلَا يَخْتَلُّ الْحَصْرُ بِإِخْرَاجِهِ؛ لِأَنَّهُ لِلْمُوَصِّلِ بِالذَّاتِ)، وهذا غير موصل بالذات.

(وَأَمَّا هُوَ مَعَ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ فَرَاجِعٌ إِلَى قِيَاسَيْنِ) وداخل فيه؛ فإن (أ) مساو لـ(ب) و(ب) مساو لـ(ج) قياس منتج لقولنا (أ) مساو لمساو لـ(ج)، فإذا ضم إليه تلك المقدمة صار قياسا منتجا لقولنا «(أ) مساو لـ(ج)». (كَمَا أَنَّهُ قِيَاسٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَنَّ (أ) مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لِ(ج))، فإن قيل: الأوسط غير متكرر في هذا القياس، فكيف يكون قياسا؟ أجاب بقوله: (وَتَكْرَارُ الْحَدِّ بِتَمَامِهِ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِهِ دَلِيلٌ).

وَأَمَّا لَازِمَةٌ مُتَنَاقِضَةٌ فِي الْحُدُودِ)، عطف على قوله «أما غير لازمة»، (كَمَا تَقُولُ جُزْءُ الْجَوْهَرِ يُوجِبُ ارْتِفَاعُهُ ارْتِفَاعَ الْجَوْهَرِ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِجَوْهَرٍ لَا يُوجِبُ ارْتِفَاعُهُ ارْتِفَاعَ الْجَوْهَرِ، يَلْزَمُ مِنْهُ بِوَاسِطَةِ عَكْسِ نَقِيضِ الْمُقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ)، وهو قولنا «كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر» (أَنَّ جُزْءَ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ)؛ فإن المقدمة الأولى إذا ضمت إلى عكس نقيض الثانية تركب قياس على هيئة الشكل الأول ينتج هذه النتيجة، فهذه النتيجة لهذا القياس حقيقة لا من الأول، فاستقم عليه ولا تزل.

(وَلَا أَدْرِي وَجْهًا قَوِيًّا لِإِخْرَاجِ هَذَا الْقِسْمِ؛ فَإِنَّهُ)، أي عكس النقيض (كَالْعَكْسِ الْمُسْتَوِي)، وما يلزم منه بواسطة العكس المستوي كالأشكال الثلاثة غير الأول أدخلوه في القياس، (سِوَى أَنَّ مُنَاقَضَةَ الْحُدُودِ أَبْعَدَهُ عَنِ الطَّبْعِ جِدًّا)، بخلاف العكس المستوي، (وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ فإنه فرق بين ما يلزم منه بواسطة عكس النقيض، وبين ما يلزم منه بواسطة العكس المستوي؛ إذ في

الأول ليست النتيجة لأصل المقدمات، بل لما يحصل من انضمام الصغرى مع عكس نقيض الكبرى، بخلاف ما يلزم منه بواسطة العكس المستوي؛ فإن النتيجة بالحقيقة لأصل القياس، والعكس المستوي واسطة في الإثبات فقط. ونحن سنبين إن شاء الله تعالى إنتاج الأشكال بوجه لِمِّي بحيث لا يمتري واحد من العامة، فضلا عن الخاصة، في أن النتيجة لازمة للقياس لزوما ذاتيا، فاستقم عليه، والعلم التام عند علام الغيوب.

(ثُمَّ إِنْ أُخِذَ اللُّزُومُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَبِهَا) ونِعْمَ؛ لأن النتيجة لازمة للقياس في نفس الأمر؛ إذ بصدقه تصدق وبكذبه تكذب، (وَإِنِ اعْتُبِرَ) اللزوم (بِحَسَبِ الْعِلْمِ، وَهُوَ الْأَشْهَرُ، فَالْمُرَادُ الِاسْتِعْقَابُ)، أي حصول النتيجة عقيب حصول القياس، (بَعْدَ تَفَطُّنِ الِانْدِرَاجِ)، أي اندراج النتيجة في القياس، بالاشتمال عليه أو على نقيضه؛ (كَمَا قَالَ) الشيخ الرئيس (ابْنُ سِينَا).

وَذَلِكَ [الِاسْتِعْقَابُ](١) عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ)، أي جري عادة الله تعالى بإيجاد العلم بالنتيجة عقيب حصول العلم بالقياس الصحيح، من غير وجوب منه تعالى. هذا مذهب الشيخ المفضل الإمام من أئمة أهل الحق أبي الحسن الأشعري ـ قدس سره ـ وهذا بناء على أن لا خالق إلا الله تعالى ابتداء باختياره وقدرته، جلَّت أسماؤه، لكن لا يلزم منه أن يكون من غير وجوب، بل الوجود من غير وجوب باطل، كما بين في موضعه.

(أَوِ التَّوْلِيدِ)، وهو وجود فعل بتبعية فعل آخر صادر عن مختار باختيار من غير اختيار منه، كحركة المفتاح بحركة اليد الصادر عن المختار، إليه ذهب المعتزلة خذلهم الله تعالى، قالوا: النظر فعل العبد وصادر من اختياره،

(١) ما بين [ ] شرح في حمد الله، ومتن في بحر العلوم.

العبد خالقه، والعلم بالنتيجة يوجد عقيبه بقدرته من غير اختيار منه. وهذا بناء على أصلهم الكاسد أن أفعال العباد مخلوقة بقدرتهم، والعباد خالقون إياها، وهو مذهب مردود بالدلائل العقلية والنقلية، ولذا صاروا مجوسَ هذه الأمة كما ورد في الخبر، وشاركهم في هذا الأصل الروافض خذلهم الله تعالى.

(أَوِ الْإِعْدَادِ)، هذا مذهب الفلاسفة، قالوا: النظر يُعِد الذهنَ إعدادا تاما لقبول الفيض منه تعالى، فإذا وجد النظر واستعد الذهن للعلم بالنتيجة أفاض هو وجود العلم. وهؤلاء آمنوا بأن لا خالق إلا الله سبحانه، لكن قالوا إن الفيض إنما يصل على حسب استعداد المفاض عليه، وقالوا أيضا النتيجة تصير واجبة منه تعالى؛ تفضلا على عباده؛ إذ هو حكيم لا يرجح المرجوح، وإذا ترجح وجب، (عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ[1])، كما فصلنا.

ثم ههنا مذهب ارتضى به في «المسَلَّم»[2]، هو أن العلم بالنتيجة لازم للنظر الصحيح، واجب بعده بإيجابه تعالى، وليس لقدرة العبد تأثير، بل الله تعالى أوجد النظر والعلم بعده، وجعله لازما للنظر. وإليه ذهب الإمام الهمام الرازي[3]، وهو غير مذهب الأشعري؛ فإنه قال بعدم الوجوب، وقد وقع في بعض الشروح خبط في تصوير هذا المذهب، والله سبحانه أعلم بمراد عباده.

(وَهُوَ)، أي القياس (اسْتِثْنَائِيٌّ، إِنْ كَانَ النَّتِيجَةُ أَوْ نَقِيضُهَا مَذْكُورًا فِيهِ

---

(١) راجع للمذاهب المختلفة في هذا المحصل للإمام: ٢٨، ٢٩، نقده للطوسي: ٢٩، تسديد القواعد للإصفهاني: ٢/٨٠٦، ٨٠٧، شرح الإصفهاني على الطوالع: ٣١ ـ ٣٣، شرح المواقف: ١/١٠١، ١٠٢، فواتح الرحموت على مسلم الثبوت: ١/٢٣، ٢٤.

(٢) انظر مسلم الثبوت: ١/٢٤.

(٣) انظر مذهب الإمام في المحصل: ٢٩، وقيل إن الرازي أخذه عن القاضي الباقلاني وإمام الحرمين، راجع نقد المحصل للطوسي: ٢٩.

بِهَيْئَتِهِ)، وإنما قال بهيئته لأن عين النقيضة أو نقيضها لا يمكن أن يكون مقدمة، وإلا لصارت مصادرة، أو اشتمل القياس على كاذب في زعم المستدل، بل إنما يكون جزء مقدمة، والقضية لا تكون جزء قضية ما دامت قضية.

(وَإِلَّا) يكن مذكورا بهيئته، بل بمادته فقط (فَاقْتِرَانِيٌّ[١]، فَإِنْ تَرَكَّبَ[٢] مِنَ الْحَمْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ[٣] فَحَمْلِيٌّ، وَإِلَّا فَشَرْطِيٌّ).

ولما كان الحملي أكثر استعمالا من الشرطي، وأعظم بحثا من الاستثنائي قدمه، وقال: (وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ يُسَمَّى أَصْغَرَ، وَمَا)، أي المقدمة التي (هُوَ فِيهِ الصُّغْرَى، وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرَ، وَمَا هُوَ فِيهِ الْكُبْرَى)، ولا يتم بهما، بل لا بد من أمر متكرر، (وَالْمُتَكَرِّرُ الْأَوْسَطُ، وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي جُعِلَتْ جُزْءَ قِيَاسٍ)، بل حجة مطلقا يسمى (مُقَدِّمَةً، وَطَرَفَاهَا حَدًّا، وَاقْتِرَانُ الصُّغْرَى بِالْكُبْرَى)، بل الحاصل بعد الاقتران يسمى (قَرِينَةً وَضَرْبًا وَهَيْئَةً[٤]).

وَنِسْبَةُ الْأَوْسَطِ إِلَى طَرَفَيِ الْمَطْلُوبِ)، أي الأصغر والأكبر يسمى (شَكْلًا، فَالْأَوْسَطُ إِمَّا مَحْمُولٌ فِي الصُّغْرَى وَمَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى، فَهُوَ) الشكل

---

(١) واضح أن حصر القياس في الاستثنائي والاقتراني حصر عقلي؛ لكونه دائرا بين النفي والإثبات. انظر منطق التلويحات للسهروردي: ٤٧.

(٢) أي الاقتراني.

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «الساذجة» بدل «الصرفة».

(٤) وأما ترتيب المقدمتين فلم تكن له قيمة عند أرسطو، وإنما الإسلاميون هم الذين آثروا وضع المقدمة الصغرى أولا، ثم وضع الكبرى، ويتفق معهم في ذلك بعض الغربيين المحدثين، وذلك لأن اليقين في القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما وضعت المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى؛ إذ إن الانتقال يكون من شيء خاص إلى شيء عام، ثم من هذا العام إلى ما هو أعم منه، فتكون درجات الاستدلال واضحة كل الوضوح. بينما خالف جمهور الغربيين هذا الترتيب. راجع مناهج البحث للنشار: ٧٠.

(الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّهُ عَلَى نَظْمٍ طَبِيعِيٍّ)، وبديهيُّ الإنتاج، فهو الأول بالنسبة إلى باقي الأشكال؛ لتوقفها عليه، (أَوْ) الأوسط (مَحْمُولُهُمَا فَالثَّانِي)، أي فالشكل الثاني، (وَهُوَ أَقْرَبُ مِنَ الْأَوَّلِ) في ظهور الإنتاج، (حَتَّى ادَّعَى بَعْضُهُمْ أَنَّهُ بَيِّنٌ) إنتاجا[1]، (أَوْ) الأوسط (مَوْضُوعُهُمَا فَالثَّالِثُ)، أي فالشكل الثالث، (أَوْ عَكْسُ الْأَوَّلِ)، بأن يكون الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى (فَالرَّابِعُ)، أي فالشكل الرابع، (وَهُوَ أَبْعَدُ جِدًّا[2]) عن الطبع، بحيث لا يعلم نتيجته إلا بتكلف شديد، (حَتَّى أَسْقَطَهُ الشَّيْخَانِ عَنِ الِاعْتِبَارِ[3]).

وَكُلُّ شَكْلٍ يَرْتَدُّ إِلَى الْآخَرِ بِعَكْسِ مَا تَخَالَفَا فِيهِ[4].

وَلَا قِيَاسَ [مُطْلَقًا][5]) أيَّ شكل كان (مِنْ جُزْئِيَّتَيْنِ[6])، ....

---

(١) نقله ابن سينا عن قوم، كما في شرح المطالع للقطب: ١٨٧.

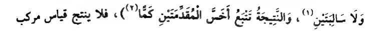
(٢) وهناك أوجه أخر تذكر في وضع الأشكال على الترتيب المذكور، انظرها في حاشية العطار على الخبيصي: ٣٧٩. هذا، وكما أن لترتيب الأشكال قيمة وتوجيها عندهم فكذلك لترتيب الضروب أيضا قيمة ووجه، سوف أشير إلى ذلك قريبا.

(٣) والشكل الرابع في المنطق الصوري محل اهتمام الباحثين؛ حيث توصلوا إلى أن أرسطو لم يعرف هذا الشكل، بل هو مما أضافه جالينوس، ثم لم يبحث الشراح الإسلاميون أيضا في هذا الشكل، حتى أسقطه الفارابي وابن سينا وكذا الإمام الغزالي، ولكن متأخري المناطقة الإسلاميين هم الذين أفردوا له مباحث طويلة، حتى أضافوا إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب أخرى. راجع الشمسية مع شرح القطب: ٢٠٩/٢، ٢١٠، حاشية العطار على الخبيصي: ٣٧٩، مناهج البحث، على سامي النشار: ٦٨ - ٧٠.

(٤) قاله الأرموي في المطالع (١٨٣)، وقال القطب في شرحه (١٨٣): «فالأول والثاني يرتد كل منهما إلى الآخر بعكس الكبرى، والثاني والثالث بعكس المقدمتين، وعلى هذا».

(٥) ما بين [ ] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٦) اعلم: أنه يجب لصحة القياس كون الحد الأوسط مستغرقا مرة واحدة على الأقل في المقدمتين أو في إحداهما؛ لأنه بدون ذلك يكون محكوما عليه أو به حكما جزئيا،=


وَلَا سَالِبَتَيْنِ[1]، وَالنَّتِيجَةُ تَتْبَعُ أَخَسَّ الْمُقَدِّمَتَيْنِ كَمًّا[2])، فلا ينتج قياس مركب

= وبالتالي لا يلزم أن يكون الأفراد التي أشير إليها في الصغرى هي الأفراد التي أشير إليها في الكبرى، فالمقدمتان إذن منفصلة بعضها عن بعض، وبالتالي لا وجه لاستنباط نتيجة من القضيتين كل منهما منفصلة عن الأخرى. وهذا سر اشتراط كون الحد الأوسط مستغرقا في إحدى المقدمتين. ومن آثار هذه القاعدة ـ قاعدة الاستغراق ـ ما صرح به المصنف، وهو: أن «لا إنتاج من جزئيتين» موجبة أو سالبة؛ لأن الحد الأوسط في تلك الحالة لا يكون مستغرقا في شيء من المقدمتين. انظر تيسير القواعد المنطقية، د/ محمد شمس الدين إبراهيم: ٢١١ ـ ٢١٦.

(١) وهذا الحكم مترتب على القاعدة المتعلقة بالكيف، وهي توجب أن «لا إنتاج من سالبتين» كلية أو جزئية، إلا إذا كانت السالبتان في حكم الموجبة، كما صرح به السهروردي في منطق التلويحات (٤٨). وذلك لأن الحد الأوسط حينئذ لا يربط بين المقدمتين أبدا؛ لأن الصغرى ـ لكونها سالبة ـ تفصل بين الأصغر والأوسط، والكبرى أيضا ـ لكونها سالبة كذلك ـ تفصل بين الأوسط والأكبر. وهذا يعني أن حدود القياس الثلاثة مفصول بعضُها عن بعض فصلا تاما، فلا يمكن استنباط نتيجة من هذه الحدود ـ أو بالأحرى القضايا ـ التي لا ترابط بينها أصلا..

(٢) وهو أيضا ما يترتب على قاعدة الاستغراق، وذلك لأن النتيجة لو لم تتبع أخس المقدمتين كمًّا تكون كلية، سالبة أو موجبة، فلا محالة يكون موضوعها مستغرقا، وقد يكون محمولاها أيضا مستغرقا. وهي تتصور في عشرة ضروب من الأشكال الأربعة، تركت ذكرها لضيق المقام. وهذا الحد الذي استغرق في النتيجة ـ موضوعا أو محمولا ـ لم يستغرق في موضعه من المقدمة في تلك الضروب. والقاعدة توجب كونَ الحد الذي استغرق في النتيجة مستغرقا في المقدمة التي هو فيها، وبعبارة أخرى: إذا جاء حدٌّ من حدَّيْ النتيجة مستغرقا فيجب أن يكون نفس هذا الحد قد استغرق من قبل في المقدمة التي اشتملت عليه. وذلك لأن النتيجة إذا أخذ فيها أحد حديها بصورة كلية ـ موضوعا أو محمولا ـ ولم يؤخذ هذا الحد في المقدمة كذلك، بل أخذ بصورة جزئية، وهذا يؤدي إلى أن تكون النتيجة أكبر من المقدمتين؛ لأن العقل لا يبرر الحكم الكلي في هذه الحالة.

من كلية وجزئية إلا جزئية، (وَكَيْفًا[1])، فلا ينتج قياس مركب من موجبة وسالبة إلا سالبة، (بِالِاسْتِقْرَاءِ) التام[2]؛ فإنا تتبعنا جميع الأقيسة، [فـ]ـوجدناها كذلك.

[redacted]

ثم لكل من الأشكال شروطٌ كمًّا وكيفا وجهةً، وبدأ المصنف بالشروط في الكم والكيف، وذكر الشروط في الجهة في المختلطات، وقال: (وَيُشْتَرَطُ فِي) الشكل (الْأَوَّلِ إِيجَابُ الصُّغْرَى وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى؛ لِيَلْزَمَ[3] الِانْدِرَاجُ)، أي اندراج الأصغر تحت الأوسط، فيلزم النتيجة، وإذا اختل أحدهما فات الاندراج.

أما إذا كان الصغرى سالبة[4] فلأن الحكم فيها حينئذ بسلب الأوسط عن

---

(١) وذلك لأن الحد الأوسط مفصول عن الأصغر أو الأكبر حالَ كون إحدى المقدمتين سالبة، ومعناه أن النتيجة لا تربط الأصغر والأكبر ربطا إيجابيا، وبالتالي تصير النتيجة سالبة حتما، وهو معنى تبعية النتيجة لأخص المقدمتين.

(٢) وأضاف السهروردي في منطق التلويحات (٤٨) إلى هذه القواعد العامة قاعدة أخرى، هي أنه لا إنتاج عن صغرى سالبة وكبرى جزئية. والحق أن ما ذكره من القواعد ثابتة بتبريرات عقلية، فصلناها لك سابقا، وليس العمدة فيه الاستقراء، خلافا لما يوحي به صنيع المصنف، تبعا لما قاله شارح المطالع (١٨٤)، والله أعلم.

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «ليستلزم».

(٤) وأيضا إذا كانت الصغرى سالبة وجب أن تكون الكبرى موجبة؛ لاستحالة الإنتاج من سالبتين، وبالتالي لزم أن تكون النتيجة سالبة؛ لكونها تابعة لأخص المقدمتين في الكيف، وهذا يعني أن الحد الأكبر في النتيجة مستغرق؛ لكونه محمولا في نتيجة سالبة، بينما هو غير مستغرق في المقدمة التي جاء فيها - وهي الكبرى - حيث كان محمولا في كلية موجبة، ومحمول الكلية الموجبة غير مستغرق. وهذا يخل بقاعدة الاستغراق، وبالتالي يفسد القياس، وبعبارة موجزة: لو لم تكن الصغرى موجبة لاستغرق حدٌّ في النتيجة لم يستغرق في مقدمته. وهذا ما يعنيه المناطقة بقولهم «إذا نفيت شيئا عن شيء لم يكن=

الأصغر، والحكم في الكبرى على ما ثبت له الأوسط، فلا يدخل فيه الأصغر، فيجوز أن لا ينجر إليه حكم الكبرى. وأما إذا كانت الكبرى جزئية[1] فلأن الحكم فيها حينئذ على بعض ما ثبت له الأوسط، ويجوز أن يكون ذلك البعض غير الأصغر، فلا ينجر إليه الحكم.

(وَاحْتِمَالُ الضُّرُوبِ فِي كُلِّ شَكْلٍ سِتَّةَ عَشَرَ)، حاصلة من ضرب المحصورات الأربع الصغريات في أنفسها الكبرياتِ، (وَأَسْقَطَ هَهُنَا شَرْطُ الْإِيجَابِ ثَمَانِيَةً)، حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الأربع، (وَشَرْطُ الْكُلِّيَّةِ أَرْبَعَةً)، حاصلة من ضرب الموجبتين الصغريين في الجزئيتين الكبريين، (بَقِيَ أَرْبَعَةٌ: الْمُوجَبَتَيْنِ[2]) الصغريين (مَعَ) الكبريين (الْكُلِّيَّتَيْنِ) السالبة الكلية والموجبة الكلية، (مُنْتِجَةً لِمَطَالِبَ أَرْبَعَةٍ)، وهي المحصورات الأربع (بِالضَّرُورَةِ).

فالحاصل من موجبة كلية صغرى وكبرى الضربُ الأول، المنتجُ للموجبة الكلية. والحاصل من صغرى كلية، وكبرى سالبة الضربُ الثاني، المنتج للسالبة الكلية. والحاصل من جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى

= الحكم على المنفي حكما على المنفي عنه». الدسوقي على الخبيصي: ٣٧٩، وانظر أيضا مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٢٤.

(١) وكذا إذا كانت الكبرى جزئية لما أمكن استغراق الحد الأوسط في واحدة من المقدمتين؛ أما في الصغرى ـ وهي موجبة كما رأينا، والموجبة لا تستغرق المحمول ـ فلوقوع الحد الأوسط فيها محمولا، وأما في الكبرى الجزئية فلا تستغرق فيها الحد الأوسط أيضا؛ لكون موضوع الجزئية ـ سالبة أو موجبة ـ لا يستغرق، والحد الأوسط فيها موضوع كما لا يخفى.

(٢) كذا في حمد الله وبحر العلوم، ولا أدري وجه نصبه بدل الرفع.

الضرب الثالث، المنتج للموجبة الجزئية. والحاصل من جزئية صغرى وسالبة كبرى الضرب الرابع، المنتج للسالبة الجزئية[1].

(وَذَلِكَ)، أي إنتاج النتائج الأربع (مِنْ خَوَاصِّهِ، كَالْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ[2])؛ لأن غيره من الأشكال لا ينتج الإيجاب الكلي.

(وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ النَّتِيجَةَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى)، وذلك ضروري، (وَبِالْعَكْسِ)، أي كلية الكبرى موقوفة على صدق النتيجة؛ (لِأَنَّ الْأَصْغَرَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَوْسَطِ، فَدَارَ)، فما لم يعلم ثبوت الحكم للأصغر لا يعلم ثبوته للأوسط، وثبوت الحكم للأصغر هو النتيجة، فحينئذ يشتمل هذا الشكل على الدور.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ التَّفْصِيلَ) هو النتيجة (مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِجْمَالِ) الذي هو الكبرى، وعلمه غير موقوف على التفصيل؛ إذ باختلاف الشيء إجمالا

---

(١) نلاحظ هنا ترتيبا معينا في وضع الضروب، كما لاحظنا سابقا في وضع الأشكال أيضا ترتيبا معينا. وهذا لكون المقصود من القياس هو النتيجة كان ترتيب الضروب على حسب قيمة نتائجها، وأكمل النتائج على الإطلاق هو الموجبة الكلية، وبناء على ذلك يكون الضرب المنتج للموجبة الكلية هو الأولَ، ويليه الضرب المنتج للسالبة الكلية؛ لأنها مقدمة على الموجبة الجزئية - مع وجود الإيجاب فيها - نظرا إلى الكلية الموجودة فيها؛ إذ الكليةُ أنفع في العلوم وأضبط من الجزئية، ويليه الضرب المنتج للموجبة الجزئية، ويأتي في الأخير الضرب المنتج لجامع الخستين: السالبة الجزئية. راجع شرح القطب على الشمسية: ٢/١٩٧.

(٢) أي كإنتاجه نتيجة موجبة كليةً، بينما الأشكال الأخر لا تنتج الموجبةَ الكليةَ. ومن هنا فإن هذا الشكل يستخدم في البرهنة والإثبات. وكذا من «الخاصية الحقيقية التي لا يشاركه فيها شكل من الأشكال أنه لا يكون فيها، أي مقدماتِه سالبة جزئية». معيار العلم للإمام الغزالي: ٩٦.

وتفصيلا يختلف العنوان، (وَالْحُكْمُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَوْصَافِ[١]) في البديهية والنظرية، فيجوز أن يكون الإجمال ضروريا، والتفصيل نظريا موقوفا عليه، (فَلَا إِشْكَالَ.

الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَنَا «الْخَلَاءُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ» يُنْتِجُ) «الخلاء ليس بمحسوس»، (مَعَ أَنَّ الصُّغْرَى سَالِبَةٌ، بَلْ كُلَّمَا تَكَرَّرَتِ النِّسْبَةُ السَّلْبِيَّةُ أَنْتَجَتْ.

وَحَلُّهُ كَمَا قِيلَ: إِنَّهَا مُوجَبَةٌ سَالِبَةُ الْمَحْمُولِ)، لا أنها سالبة، حتى يتوجه الإيراد، (يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ جَعْلُ النِّسْبَةِ السَّلْبِيَّةِ مِرْآةً لِلْأَفْرَادِ فِي الْكُبْرَى). وتفصيل هذا الجواب: أن الكبرى حكم فيها بأن ما ثبت له ليس بموجود ليس بمحسوس، فإن حكم في الصغرى بأن ليس بموجود ثابت للخلاء فحينئذ صارت موجبة سالبة المحمول، أو معدولة لا سالبة، وإلا فلا اندراج فلا إنتاج، اللهم إلا بالعرض؛ لملازمتها سالبة المحمول.

(أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ مِنْ هَهُنَا عَلَى عَدَمِ اسْتِدْعَاءِ تِلْكَ الْمُوجَبَةِ الْوُجُودَ) للموضوع؛ فإن ما موضوعه معدوم إن تجعلها صغرى، وتجعل النسبة السلبية موضوعة في الكبرى أنتجت ألبتة، فلو لم يكن موجبة سالبة المحمول لزم إنتاج سالبة الصغرى، فيجب كونها سالبة المحمول مع عدم الموضوع، (فَتَدَبَّرْ)؛ فإن فيه غلطا فاحشا؛ فإن غاية ما لزم إنتاج الموجبة السالبة المحمول مع عدم الموضوع نتيجة صادقة، ولا يلزم منه صدقها؛ فإن المقدمة الكاذبة ربما تنتج نتيجة صادقة. هذا، والله أعلم، وهو العاصم.

---

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «العنوان» بدل الأوصاف، وفي هامشه إشارة إلى أنه نسخة مختلفة.

(وَ)يشترط (فِي) الشكل (الثَّانِي اخْتِلَافُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ[١])، وَكُلِّيَّةُ [redacted]
الْكُبْرَى[٢])، وَإِلَّا يَلْزَمُ الِاخْتِلَافُ) الموجب للعقم، وهو صدق الموجبة تارة
والسالبة أخرى، أما في صورة اتفاقهما في الكيف فلأن الشيء الواحد[٣] ربما

---

(١) وذلك لأنه لا يثبت إنتاجه إلا برده إلى الشكل الأول، وإذا كانت مخالفته للأول إنما هو في الكبرى وجب في رده إليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعلها كبرى، فإن كانتا موجبتين فباطل، أي لا يمكن فيه ذلك؛ لأن عكس ما يعكس منهما جزئية لا تصلح كبرى للأول، وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك، لكن لا ينتج؛ إذ تصير الصغرى سالبة في الأول، فلم يتلاقيا. انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٦.

(٢) وذلك لأنها إن كانت هي التي تنعكس فواضح؛ لأن الجزئية عكسُها جزئيةٌ، فلا تصلح كبرى للأول، وإن كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى، والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة؛ إذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها، والمطلوب عكس ذلك، لكنها لا تنعكس؛ لأن القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة، فينتج سالبة جزئية، وإنها لا تنعكس. انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٦، ٢٧. ويمكن القول أيضا: إن المحمول في النتيجة مستغرق؛ لكونها سالبة دائما ـ كما سنرى قريبا ـ وكان هو الحد الأكبر في المقدمة، ولكونه مستغرقا في النتيجة لا بد أن يستغرق أيضا في الكبرى التي كان هذا الحد موضوعا فيها، والقضية الجزئية ـ موجبة أو سالبة ـ لا تستغرق الموضوع، فوجب كونها كلية. انظر مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٢٩.

(٣) المراد به هنا الحد الأوسط؛ إذ هو الذي يكون محمولا في المقدمتين في الشكل الثاني، يحمل على الأصغر وعلى الأكبر. وما أبدع ما قاله الإمام الغزالي في المستصفى (٤٠/١): «لأن حاصل هذا النظر ـ يقصد به الشكل الثاني ـ يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر؛ فإنا نحكم على السواد والبياض باللونية، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض، ولا عن البياض بأنه سواد، ونظمه أن يقال: كل سواد لون، وكل بياض لون، فلا يلزم كل سواد بياض، ولا كل بياض سواد». ويمكن أن نقول أيضا: اختلاف الكيف هو الذي يضمن الاستغراق للحد الأوسط ولو مرة، حيث هو محمول=

يثبت لشيئين متباينين، فلا يصدق الإيجاب، وربما يثبت لمتساويين، فلا يصدق السلب، وربما يسلب عن متساويين، فلا يصدق السلب، وربما يسلب عن متباينين، فلا يصدق الإيجاب.

أما في صورة جزئية الكبرى فلأن شيئا ربما يثبت لأفراد شيء، ويسلب عن بعض أفراد ما هو أعم منه، فلا يصدق السلب، أو يسلب عن مباينه، فيصدق السلب. والضروب المنتجة في هذا الشكل أيضا أربعة: الأول موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى، والثاني سالبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى، وهما ينتجان سالبة كلية، وإليهما أشار بقوله: (فَيُنْتِجُ الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً) الثالث موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، الرابع سالبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى، وهما ينتجان سالبة جزئية، وإليهما أشار بقوله: (وَالْمُخْتَلِفَانِ كَمًّا سَالِبَةً جُزْئِيَّةً[1]).

= في المقدمتين في هذا الشكل، وذلك لكون إحدى المقدمتين سالبة في ضوء هذا الاشتراط، والسالبة موجبة أو سالبة تستغرق المحمول. انظر مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٢٩.

(١) يعني أن هذا الشكل لا ينتج إلا نتيجة سالبة، سواء كانت جزئية أو كلية، وهذا أمر لم يكن منه بد؛ لأن من شروط هذا الشكل كما رأينا أن تكون إحدى المقدمتين سالبة، فالنتيجة لا بد أن تكون هي الأخرى سالبة. وما أدق تعبير حجة الإسلام في المستصفى (١/٤٠): «كل شيئين ـ أراد بهما حدَّيْ النتيجة ـ أُخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال، وهو النفي». فقيمة هذا الشكل أنه إنما يستخدم في الإقصاء والإبعاد، لا في الإثبات والبرهنة كما في الشكل الأول، فصح للفقهاء أن يطلق على هذا الشكل بـ«الفرق»، كما أشار إليه الإمام الغزالي نفسه. فعرفت أن كون نتائجه سالبة ما يمكن تبريره عقليا، بالإضافة إلى طريقة عقلية أخرى ذكرها العضد في شرح المختصر (٢٧)، فلا أعرف معنى كلام السعد رَحِمَهُ اللَّهُ؛ حين قال في حاشية شرح المختصر (١/١٠١): «العمدة فيه الاستقراء»، ولو قال مثل السيد في حاشيته عليه (١/١٠١): «السر في هذا الحكم وإن كان معلوما استقراء..» كان أولى.

بِالْخُلْفِ)، وهو جعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى، وكبرى القياس لكليتها كبرى؛ حتى ينتج ما تنافي الصغرى، فيبطل، ويصدق النتيجة، مثلا «كل (ج) (ب)» و«لا شيء من (أ) (ب)»، فلو لم يصدق «لا شيء من (ج) (أ)» لصدق «بعض (ج) (أ)»، وهي مع الكبرى تنتج «بعض (ج) ليس (ب)»، وقد كان كل (ج) (ب)، فإذن صِدق النتيجة واجب.

(أَوْ بِعَكْسِ الْكُبْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الأول؛ لينتج النتيجة المطلوبة. وهذا إنما يجري في الأول والثالث، وأما في الثاني والرابع فالكبرى لإيجابها إنما تنعكس جزئية، وهي غير صالحة لكبروية الشكل الأول، والصغرى أيضا سالبة، لا يصلح الصغروية فيه.

(أَوْ) بعكس (الصُّغْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الرابع، (ثُمَّ) عكس (التَّرْتِيبِ)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة، (ثُمَّ) عكس (النَّتِيجَةِ)؛ لتحصيل النتيجة المطلوبة. وهذا إنما يجري في الثاني فقط، وأما في الأول والثالث فالكبرى سالبة، لا تصلح لصغروية الشكل الأول، وأيضا عكس الصغرى جزئية، لا تصلح لكبرويته، وأما في الرابع فالصغرى لكونها سالبة جزئية غير قابلة للانعكاس، ولو فرض انعكاسها كما في الخاصتين فإنما تنعكس جزئية غير صالحة لكبرويته.

ثم اعلم: أن الشيخ أجرى في الضرب الرابع الافتراض بأن فرض بعض (ج) (د) في بعض (ج) ليس (ب)، وكل (أ) (ب)، فلا شيء من (د) (ب)، وكل (أ) (ب)، فلا شيء من (د) (أ) من ثاني هذا الشكل. وأيضا بعض (ج) (د)، ولا شيء من (د) (أ)، ينتج من الشكل الأول النتيجة المطلوبة. وهذا تصريح منه بجريان الافتراض في السالبة، ولزم منه استدعاء

عقد الوضع وجود الموصوف.

واعتذر عنه المتأخرون بالتخصيص بما إذا كان الصغرى مركبة، وهذا الدليل لا يجري في الضرب الثاني، وإلا دار.

ثم إن هذه الدلائل كلها إنيات، إنما يظهر منها صدق النتيجة مع المقدمتين، ولا يظهر منها أن بأي سبب لازمناها. والبرهان اللمي أن حاصل هذا الشكل يرجع إلى ثبوت الأوسط للأصغر، ونقيضه للأكبر كلا، وبالعكس، فلا بد أن لا يكون أفراد الأصغر من أفراد الأكبر، وإلا يلزم اجتماع متنافيين، فقد ظهر منه أن مقدمات هذا الشكل مستلزمة للنتيجة بالذات. ولعل ما نقل من المعلم الأول: أن شيئا إذا أثبت لشيء وسلب عن آخر، فالمثبت له والمسلوب عنه متباينان، فيلزم سلب أحدهما عن الآخر محمول على ما قلنا، وسقط اعتراض الشيخ عليه، بأن التباين يدل على معان كثيرة، والمراد ههنا سلب أحدهما عن الآخر، وهو بعينه الدعوى.

ثم يمكن تقرير الافتراض من غير رجوع إلى شكل أصلا؛ فإن الذات التي سلب عنها (ب) نسميها (د)، والتي ثبت لها (ب) غيرُها، وإلا لزم اجتماع المتنافيَيْنِ، فقد وجب سلبُ (أ) عنه، و(د) هو الذي كان (ج) بعقْدِ الوضْعِ، سواء كان موجودا أو معدوما، ويصح انعقاد الموجبة أو لا، فبعضُ (ج) ليس (أ)، وهو المطلوب. وهذا يجري في كل ضرب، وغير مختص بضرب دون ضرب، والعلم التام عند واهب العلوم.

(وَ) يشترط (فِي) الشكل (الثَّالِثِ إِيجَابُ الصُّغْرَى[١]) مَعَ كُلِّيَّةِ

---

(١) وذلك لأنه إنما يرتد إلى الأول بعكس إحداهما وجعلها صغرى؛ لموافقته له في الكبرى، فالتي تعكسها إما الصغرى أو الكبرى، فإن كانت الصغرى فإذا عكستها كانت الصغرى=

إِحْدَاهُمَا[1])، أما الأول[2] فلأن الصغرى لو كانت سالبةً لكان الحكم فيها بأن الأصغر ليس فردا للأوسط، والكبرى حاكمة بأن أفراده محكوم عليها بالأكبر، فلا يلزم الحكم بالأكبر عليه. وأما الثاني[3] فلأنها لو كانتا جزئيتين جاز أن يكون بعض المحكوم عليه بالأصغر غير البعض الذي حُكِم عليه بالأكبر، فلا يلزم كونه محكوما عليه بالأكبر.

والضروب المنتجة في هذا الشكل ستة: الأول من موجبتين كليتين، الثاني من موجبةٍ كليةٍ صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى، الثالث من موجبةٍ جزئيةٍ صغرى وموجبةٍ كليةٍ كبرى، الرابع من موجبةٍ جزئيةٍ صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى، الخامس من موجبةٍ كليةٍ صغرى وموجبةٍ جزئيةٍ كبرى، السادس من موجبةٍ كليةٍ صغرى وسالبةٍ جزئيةٍ كبرى.

= سالبة في الأول فلم يتلاق الطرفان، وإن كانت الكبرى فهي إما سالبة أو موجبة، فإن كانت سالبة فإذا جعلتها صغرى للأول لم يتلاق الطرفان مطلقا، فلا يلزم حمل الأصغر على الأكبر، ولا حمل الأكبر على الأصغر. وإن كانت موجبة فعكسها جزئية، فتجعلها صغرى، والصغرى كبرى، وهي سالبة، فينعقد قياس في الأول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة. انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٨. ويمكن هنا أيضا ما قلناه في الشكل الأول من أنه لو لم تكن الصغرى موجبة فسوف يستغرق حد في النتيجة لم يستغرق هو في مقدمته.

(١) وذلك لأنه لا بد من رده إلى الأول وكبراه كلية، فالجزئية لا تصلح لذلك، لا بنفسها ولا بعد عكسها؛ لأن عكس الجزئي جزئي. انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٨. وأيضا يقال: لما كان الحد الأوسط موضوعا في المقدمتين وجب أن تكون إحدى المقدمتين كلية؛ لكي نضمن له ـ أي الأوسط ـ الاستغراق ولو مرة؛ لأن الكلية موجبة أو سالبة تستغرق الموضوع. مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٣١.

(٢) وهو اشتراط إيجاب الصغرى.

(٣) وهو اشتراط أن تكون إحدى المقدمتين كلية.

فالضرب الأول والثالث والخامس ينتج موجبة جزئية، وإليها أشار بقوله: (لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَتَانِ): الكلية والجزئية الصغريانِ، كما في الأول والثالث، (مَعَ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ) الكبرى، (أَوِ) الموجبة (الْكُلِّيَّةُ) الصغرى (مَعَ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ) الكبرى، كما في الخامس (مُوجَبَةً جُزْئِيَّةً). والبواقي تنتج سالبة جزئية، وإليها أشار بقوله: (وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ)، أي ينتج الموجبتان: الكلية والجزئية الصغريان مع السالبة الكلية الكبرى، كما في الثاني والرابع، (أَوِ الْكُلِّيَّةُ) الموجبة الصغرى (مَعَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ) الكبرى، كما في السادس (سَالِبَةً جُزْئِيَّةً[1]،

بِالْخُلْفِ). وهو ههنا جعل نقيض النتيجة لكليته كبرى، وصغرى القياس صغرى؛ لينتج ما ينافي الكبرى، مثلا «كل (ج) (ب)، وكل (ج) (أ)، فبعض (ب) (أ)»، وإلا فـ«لا شيء من (ب) (أ)»، وهو مع الصغرى ينتج «لا شيء من (ج) (أ)»، وقد كان في الكبرى «كل (ج) (أ). وقس عليه بواقي الأمور.

(أَوْ عَكْسِ الصُّغْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج النتيجة المطلوبة، وهذا إنما يجري في الضروب الأربعة الأُوَلِ، وأما الخامس والسادس فلكون الكبرى جزئية غير صالحة لكبروية الشكل الأول، (أَوْ) عكس (الْكُبْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الرابع، (ثُمَّ) عكس (التَّرْتِيبِ)، فيصير شكلا أول، فينتج

---

(١) من الملاحظ أن هذا الشكل لا ينتج إلا نتيجة جزئية، سواء كانت سالبة أو موجبة، وهذا أمر لم يكن منه بد؛ وذلك لأن موضوع النتيجة دائما هو محمول الصغرى، ومن شرط هذا الشكل أن تكون الصغرى موجبة، فمحمولها سيكون غير مستغرق باستمرار، ويجب أن يكون في النتيجة أيضا غير مستغرق كذلك، وهذا يوجب أن تكون النتيجة هي الأخرى جزئية دائما. وانظر لتبرير آخر في شرح العضد لمختصر ابن الحاجب: ٢٨. وقيمة هذا الشكل أنه إنما يستخدم في رد حكم كلي أو تفنيد قضية كلية.

النتيجة، (ثُمَّ) عكس (النَّتِيجَةِ)؛ ليحصل النتيجة المطلوبة. وهذا إنما يجري في الأول والخامس، دون البواقي، كما لا يخفى.

(أَوِ الرَّدُّ إِلَى الثَّانِي بِعَكْسِهِمَا)، فينتج النتيجة المطلوبة، وهذا إنما يجري في الثاني والرابع، دون الأول والثالث؛ لإيجابهما، والسادسِ؛ لجزئية الكبرى، والخامسِ؛ لإيجابهما ولجزئية الكبرى معا. وربما يبين في الافتراض في الصغرى إذا كانت موجبة جزئية، مثلا «بعض (ج) (ب)، وكل (ج) (أ)» فيفرض ذلك البعض (د)، فكل (د) (ج)، وكل (ج) (أ)، فكل (د) (أ)، فنقول (د) (ب) و(د) (أ)، فبعض (ب) (أ). وفي الكبرى إذا كانت جزئية، مثلا «كل (ج) (ب)، وبعض (ج) (أ)»، فنفرضه (د)، فكل (د) (ج)، وكل (ج) (ب)، فكل (د) (ب) وكل (د) (أ)، فبعض (ب) (أ)، وهذا لا يجري في الأولين، وإلا دار.

وإنما لم ينتج الأولان كلية؛ لأن الأصغر يجوز عمومه من الأكبر، نحو كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، أو لا شيء من الإنسان بفرس. ثم هذه البيانات لا تفيد إلا لزوم النتيجة لمقدمتي هذا الشكل، ولا تفيد اللمية، أو أن اللزوم بالذات. وأما البيان اللمي فهو أن الصغرى قد حكمت أن أفراد الأوسط هي أفراد الأصغر، والكبرى قد حكمت أن تلك الأفراد مما يثبت له الأكبر، أو يسلب عنه، واشترك أفراد الأوسط في الصغرى والكبرى؛ لكون إحداهما كلية، فبعض أفراد الأصغر ما ثبت له الأكبر أو سلب عنه، وقد ظهر بهذا أن النتيجة لازمة لهذا الشكل لزوما بالذات. وإن شئت فأَرجع حاصل الافتراض إلى هذا؛ ليصير برهانا لميا جاريا في جميع الضرورب. والعلم الحق عند علام الغيوب.

ولما كان لمتوهم أن يتوهم أن هذين الشكلين لا ينتجان إلا بالإرجاع

إلى الشكل الأول، فلا حاجة إلى اعتبارهما دفعه بقوله: (وَفِي الشِّفَاءِ أَنَّ هَذَيْنِ) الشكلين (وَإِنْ رَجَعَا إِلَى الأَوَّلِ فَلَهُمَا خَاصِّيَّةٌ، وَهِيَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ فِي بَعْضِ الْمُقَدِّمَاتِ أَنَّ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ مُتَعَيِّنٌ لِلْمَوْضُوعِيَّةِ أَوِ الْمَحْمُولِيَّةِ)، كما في قولنا «الإنسان كاتب»، فالإنسان متعين بالموضوعية والكاتب بالمحمولية، (حَتَّى لَوْ عُكِسَ كَانَ غَيْرَ طَبِيعِيٍّ). ويحتاج في إثباتهما إلى بيان، (فَالتَّأْلِيفُ الطَّبِيعِيُّ) للمقدمات (رُبَّمَا لَمْ يَنْتَظِمْ إِلَّا عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ)، ولو عكس إحدى المقدمات صارت غير طبعية، (فَلَيْسَ عَنْهُمَا غُنْيَةٌ.

(هَذَا). والله أعلم، (وَ) يشترط (فِي) الشكل (الرَّابِعِ) أحد الأمرين: (إِيجَابُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ الصُّغْرَى. أَوِ اخْتِلَافُهُمَا) في الكيف (مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا، وَإِلَّا) يكنْ أحد هذين الأمرين، بل يكوناً إما موجبتين مع جزئية الصغرى، أو سالبتين، أو مختلفتين مع جزئيتهما (لَزِمَ الِاخْتِلَافُ) في النتيجة الموجِبُ للعقمِ.

أما في الصورة الأولى[1] فَلِصِدْقِ «بعض الحيوان إنسان، وكل فرس حيوان»، أو «كل ناطق حيوان»، والصادق في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب. وأما في الصورة الثانية[2] فَلِصِدْقِ «لا شيء من الحجر بإنسان، ولا

---

(١) وهي أن تكون الصغرى جزئية والصغرى والكبرى موجبتين، والقياس في هذه الحالة فاسد؛ لأن الكبرى إذا كانت موجبة فمحمولها ـ وهو الحد الأوسط ـ غير مستغرق، ولما كان الحد الأوسط موضوعا في الصغرى وجب أن تكون هذه الصغرى كلية؛ حتى يمكن استغراقه فيها؛ لأن الجزئية ـ موجبة أو سالبة ـ لا تستغرق الموضوع. انظر مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٣٣.

(٢) وهي أن تكون الصغرى والكبرى سالبتين. وفساد القياس هنا واضح؛ حيث وجدت الخسة ـ وهي السلب ـ في كلتا المقدمتين، وقد سبق أن قال المصنف لا إنتاج من سالبتين، وبيناه أحسن بيان هناك.

شيء من الناطق بحجر»، والصادق فيه الإيجاب، أو «لا شيء من الفرس بحجر»، والصادق السلب. وأما في الصورة الثالثة[1] فَلِصِدْقِ «بعض الحيوان غُرَاب، وبعض الأسود ليس بحيوان»، والصادق الإيجاب، أو بعض الأبيض ليس بحيوان، والصادق السلب.

والضروب في هذا الشكل ثمانية: الأول من موجبتين كليتين، الثاني من موجبة كليةٍ صغرى وموجبة جزئيةٍ كبرى، الثالث من سالبة كليةٍ صغرى وموجبة كلية كبرى، الرابع عكْسُه، الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، السابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، الثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى[2].

(١) وهي أن تكون إحدى المقدمتين موجبة والأخرى سالبة وأن تكونا جزئيتين. وهذا القياس فاسد؛ لأن النتيجة سالبة مستغرقة المحمول، وهذا المحمول هو موضوع الكبرى الجزئية، فلكي نضمن له الاستغراق لزم كون الكبرى كلية. انظر مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٣٤.

(٢) اعلم: أن هذا التفصيل على رأي المتأخرين، وأما على رأي المتقدمين فالضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة، وعليه ابن الحاجب؛ فإن المتقدمين أسقطوا أيضا إنتاج الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية، والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية، والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية، فيكون مجموع الساقط إحدى عشرة؛ لأن بيان هذه الثلاثة على انعكاس السالبة الجزئية. والمتقدمون لما اعتقدوا عدم انعكاسها حصروا الضروب المنتجة في الخمسة، وبينوا عقم هذه الثلاثة بالاختلاف في النتيجة. وأجاب المتأخرون بأن بيان الاختلاف في هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركبا من المقدمات البسيطة، لكنه يشترط في إنتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها من إحدى الخاصتين. راجع الرسالة الشمسية مع شرح القطب: ٢/٢٠٩، ٢١٠، مختصر المنتهى مع شرح العضد: ٢٩، ٣٠، حاشية العطار على الخبيصي: ٤٠٢، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ علي سامي النشار: ٦٨ - ٧٠.

وإلى الضرب الأول والثاني والرابع والسابع أشار بقوله: (فَيُنْتِجُ الْمُوجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ) الصغرى، (مَعَ) الكبريات (الْأَرْبَعِ) الموجبة الكلية كما في الأول، والموجبة الجزئية كما في الثاني، والسالبة الكلية كما في الرابع، والسالبة الجزئية كما في السابع. وإلى الخامس أشار بقوله: (وَ) الموجبة (الْجُزْئِيَّةُ) الصغرى (مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ) الكبرى. وإلى الثالث والسادس أشار بقوله: (وَالسَّالِبَتَانِ) الصغريان الكلية كما في الثالث، والجزئية كما في السادس (مَعَ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ) الكبرى. وإلى الثامن أشار بقوله: (وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ) الصغرى (مَعَ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ) الكبرى (مُوجَبَةً جُزْئِيَّةً)، مفعولٌ لقوله «فينتج»، (إِنْ لَمْ يَكُنْ) هناك (سَلْبٌ) فيهما، كما في الأولين، (وَإِلَّا)، أي وإن كان سلب في أحدهما (فَسَالِبَةً جُزْئِيَّةً، إِلَّا فِي) ضرب (وَاحِدٍ)، وهو الثالث؛ فإنه ينتج سالبة كلية[1].

(بِالْخُلْفِ)، وهو ههنا ضم نقيض النتيجة إلى إحدى المقدمتين؛ لينتج إلى ما ينعكس إلى منافي الأخرى، ففي الأولين يجعل الكبرى لكليتها، والصغرى الصغرى، مثلا «كل (ج) (ب)، وكل (أ) (ج)، فبعض (ب) (أ)»، وإلا فلا شيء من (ب) (أ)، وهو مع الصغرى ينتج «لا شيء من (ج) (أ)»، وينعكس إلى «لا شيء من (أ) (ج)»، وقد كان في الكبرى «كل (أ) (ج)»، هذا خلف.

وفي الثالث والرابع والخامس يجعل لإيجابها صغرى، وكبرى القياس

(١) واضح أن هذا الشكل ينتج ما عدا الكلية الموجبة، قال مير زاهد: وإنما لم ينتجها لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، وامتناع حمل الأخص على كل أفراد الأعم، كقولنا: كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان. راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٤٠١.

لكليتها كبرى، مثلا «لا شيء من (ج) (ب)، وكل (أ) (ج)، فلا شيء من (ب) (أ)»، وإلا فبعض (ب) (أ)، وهو مع الكبرى ينتج بعض (ب) (ج)، وينعكس إلى بعض (ج) (ب)، وقد كان في الصغرى «لا شيء من (ج) (ب)»، هذا خلف، ولا ينتهض في البواقي[1].

(أَوْ بِعَكْسِ التَّرْتِيبِ)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة، (ثُمَّ) عكس (النَّتِيجَةِ)؛ ليحصل المطلوب، وهو إنما ينتهض في الأولين والثالث والثامن فقط، دون البواقي، مثلا لا شيء من (ج) (ب)، وبعض (أ) (ج)، فعكَسْنا الترتيبَ وقلنا «بعض (أ) (ج)، ولا شيء من (ج) (ب)»، فأنتج بالشكل الأول «بعض (أ) ليس (ب)، وهي تنعكس إلى «بعض (ب) ليس (أ)»؛ بناء على انعكاس السالبة الجزئية من الخاصتين.

(أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة مطلوبة. وهذا إنما يجري في الرابع والخامس، دون البواقي، كما لا يخفى، مثلا «كل (ج) (ب)، ولا شيء من (أ) (ج)»، فعكَسْنا المقدمتين وصار هيئة القياس هكذا «بعض (ب) (ج)، ولا شيء من (ج) (أ)، فبعض (ب) ليس (أ)»، وهو المطلوب.

(أَوْ) بعكس (الصُّغْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الثاني، فينتج نتيجة مطلوبة؛ وهذا إنما يجري في الثالث والرابع والخامس والسادس، مثلا «بعض (ج) ليس (ب)، وكل (أ) (ج)»، فعكَسْنا الصغرى وصار هكذا «بعض (ب) ليس (ج)، وكل (أ) (ج)، فبعض (ب) ليس (أ)»، وهو المطلوب. وهذا أيضا

[1] وما وقع في شرح السعد على الشمسية (٣٣١) من أنه يجري في السادس أيضا سهو منه، وقد نبه على ذلك اليزدي في شرح التهذيب: ٩٧ (الطبعة البيروتية).

بناء على انعكاس الخاصتين من السالبة الجزئية.

(أَوْ) بعكس (الْكُبْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الثالث، وينتج النتيجة المطلوبة، وهذا إنما ينتهض في الأولين والرابع والخامس والسابع، دون البواقي، مثلا «كل (ج) (ب)، وبعض (أ) ليس (ج)»، فعكَسْنا الكبرى على ذلك البناء، فصار هكذا «كل (ج) (ب)، وبعض (ج) ليس (أ)، فبعض (ب) ليس (أ)»، وهو المطلوب.



[فَصْلٌ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ]

ولما فرغ المصنف عن بيان الشرائط بحسب الكم والكيف أراد أن يبين الشرائط بحسب الجهة، فقال: (وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ)، المختلطُ قياس مؤلف من الموجهات، (فَفِي) الشكل (الْأَوَّلِ) يشترط (فِعْلِيَّةُ الصُّغْرَى) عند المتأخرين؛ بناءً (عَلَى مَذْهَبِ الشَّيْخِ) في حقيقة القضية (لِمَا قَدْ سَلَفَ) في اشتراط الإيجاب من حديث عدم الاندراج؛ لأن الكبرى قد حكم فيها بالأكبر على ما صدق عليه الأوسط بالفعل، فلو كان الصغرى ممكنة كان الأصغر مما يصدق عليه الأوسط بالإمكان، ومن الجائز أن لا يخرج إلى الفعل، فلا يندرج في الأوسط حتى يلزم النتيجة، وأما على رأي الفارابي فمنتجة؛ للاندراج البين؛ لأن الكبرى حاكمة على رأيه على ما هو أوسط بالإمكان.

(وَذَهَبَ هُوَ وَالْإِمَامُ إِلَى إِنْتَاجِ الْمُمْكِنَةِ[1]) الصغرى ضرورية مع الكبرى الضرورية، وممكنة عامة مع غيرها من البسائط عند الشيخ، ويستثني منها الإمام الدائمة، ويقول بإنتاجها دائمة وممكنة خاصة مع المركبات؛ (لِأَنَّهَا)، أي الصغرى (مُمْكِنَةٌ مَعَ الْكُبْرَى)؛ لأن الممكن ممكن على كل حال، (فَأَمْكَنَ وُقُوعُهَا مَعَهَا، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ الْوُقُوعِ)، أي وقوع الصغرى (مُحَالٌ)، وإذا

---

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٣٨٧/١، الشمسية مع شرح القطب وحوشي السيد وعبد الحكيم: ٢١٠/٢ - ٢١٦، المطالع مع شرح القطب: ١٩٢ - ١٩٦.

فرض فعليتها يلزم الضرورية إذا كانت الكبرى كذلك، والممكنة إذا كانت ممكنة والدائمة إذا كانت دائمة، والمطلقة إذا كانت غيرها من البسائط، والمركبة إذا كانت مركبة.

وهذه النتائج ليست محالةً؛ للزومها من فرض الممكن بالفعل، وإمكان الضرورة مستلزم لفعليتها، وكذا إمكان الإمكان، وإلا لزم الانقلاب، وإمكان الفعلية مستلزم لفعلية إمكانها. والمركبة لما كانت قضيتين استلزم إمكانُها إمكانَ قضيتين، فيلزم فعلية إمكانها، (فَيَلْزَمُ النَّتِيجَةُ[1]) الضرورية مع الضرورية، والممكنة مع الممكنة والبسائط الأخر والممكنة الخاصة مع المركبات الأخر.

لكن قال الإمام: لما أمكن دوام النتيجة على تقدير ممكن صدق الدوام بالفعل؛ لأن التقديرات لا تجعل غير الدائم دائما، ولعله مبني على عدم انفكاك الدوام في الكليات عن الضرورة، وإلا فلا يخفى ما فيه.

(وَأُجِيبَ تَارَةً بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ إِمْكَانِ شَيْءٍ مَعَ آخَرَ إِمْكَانُ ثُبُوتِهِ مَعَهُ)، فلا نسلم إمكان وقوعها مع الكبرى، (أَلَا تَرَى مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ وُقُوعُ الصُّغْرَى رَافِعًا لِصِدْقِ الْكُبْرَى، وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ فإن الإمكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع، ففعلية الإمكان تستلزم لإمكان الفعلية في الجملة. نعم، أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية، وبينهما بون بعيد، فتدبر، كذا في «الحاشية».

ولا يخفى ما فيه من الاختلال؛ فإن المجيب ما منع إمكان وقوعها بالفعل، بل إنما منع إمكان وقوعها مع الكبرى، وليس فعلية الإمكان مع شيء

---

(١) كذا في النسختين، وفي هامش بحر العلوم «فيلزم من فرض الوقوع النتيجة» مشيرا إلى أنها نسخة أخرى.

مستلزما[١] لإمكان الفعلية معه؛ فإن فعلية إمكان الوجود مع العدم لا يستلزم إمكان فعليته معه، ويجوز أن يكون فعلية الصغرى مستحيل الاجتماع مع الكبرى.

ألا ترى أن فعلية «كل حمار مركوب زيد» رافعة لقولنا «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة». قال شارح «المطالع» أولا: إن الكبرى صادقة في نفس الأمر، وفرض فعلية الصغرى تقدير محض، والتقدير لا يرفع الأمر الثابت الواقع، وهل يرتفع قيام زيد بفرض قعوده. وثانيا: أن الكبرى إن كانت ضرورية، ويرتفع بفرض الصغرى رافعة لكان هذا الفرض رافعا لأمر ضروري، وارتفاعه محال، فيلزم من فرض وقوعه محال، هذا خلف.

ولا يبعد أن يقال في الجواب عن الأول: نحن لا نقول إن فرض الصغرى رافع عن الواقع للكبرى، بل إنما نقول: لم لا يجوز أن يكون وقوعها معها محالا، ويكون مستلزما لكذبها، كما أن وقوع عدم زيد مستلزم لكذب زيد موجود، لا أن مجرد فرض وقوعها رافع لهذه القضية عن الواقع، بل لو فرض تحققها لزم منه كذبها، فيجوز أن يستلزم نتيجة محالة، كما أن اجتماع الوجود والعدم مستلزم لاجتماع النقيضين. هذا، والله أعلم.

وفي الجواب عن الثاني أنه فرق بين ضرورة ثبوت المحمول لما يصدق عليه العنوان، وبين ضرورة صدق الضرورية؛ فإنه ربما يتحقق الأول دون الثاني؛ فإن ثبوت الفرسية لما يصدق عليه مركوب زيد بالفعل ضروري، وصدق قولنا «كل مركوب زيد فرس بالضرورة» غير ضروري؛ لجواز أن يصدق العنوان على ما سلب الفرسية عنه ضروري كالحمار. نعم، لو كان

(١) كذا في الأصل، والأولى «مستلزمة».

انحصار العنوان فيما صدق عليه ضروريا، وكان المحمول أيضا ضروريا لها لزم ضرورة صدق الضرورية، ولو تنزلنا قلنا: إن الممكن ربما يستلزم مستحيلا في نفس الأمر إذا كان ممتنعا بالغير، ويجوز أن يكون الصغرى الممكنة مستحيل الوقوع بالغير، فيستلزم ارتفاع الكبرى الضرورية. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَ) أجيب تارة (أُخْرَى بِمَنْعِ لُزُومِ النَّتِيجَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْوُقُوعِ)، أي وقوع الصغرى بالفعل؛ (لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرَى عَلَى مَا هُوَ أَوْسَطُ بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ)، فلا يندرج فيه ما هو أوسط بالفرض، (فَتَفَكَّرْ). فيه إشارة إلى أنه يمكن إثبات المقدمة الممنوعة، بأن يقال: إذا وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها، وكلما كان كذا لزم النتيجة، والأولى ضرورية والثانية مسلمة، كذا في «الحاشية»، وللمناقشة فيه مجال.

والأولى أن يقال: نحن لا نحتاج إلى فرض الصغرى بالفعل، بل نقول: إن فعلية الصغرى مع الكبرى ممكنة، فأمكن الاختلاط من الفعلية الصغرى مع الكبرى، فأمكن الاندراج، فأمكن النتيجة، فتم المطلوب.

(وَالْحَقُّ أَنَّ أَخْذَ الْإِمْكَانِ بِالْمَعْنَى الْأَخَصِّ) الذي هو رفع الضرورة العامة، (فَهُوَ مُسَاوٍ لِلْإِطْلَاقِ، كَالدَّوَامِ لِلضَّرُورَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ، فَيَلْزَمُ النَّتِيجَةُ)، لكن يتبع الكبرى في الجهة، إلا إذا كانت من الوصفيات، فحينئذ يتبع الصغرى، ولا يلزم على ما زعم الشيخ، (وَإِلَّا) يؤخذ الإمكان بالمعنى الأخص، بل بالمعنى الأعم الذي هو سلب الضرورة الناشئة عن الذات، كما هو في الحكمة (فَلَا[1]) يلزم النتيجة؛ فإن الممكن بهذا المعنى وإن لم يلزم

(١) في بحر العلوم «لا»، بدون الفاء، والمثبت من حمد الله.

من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، لكن يجوز أن يلزم منه بالنظر إلى الواقع، فيجوز أن تكون النتيجة اللازمة بعد فرض الوقوع محالا، كعدم العقل الأول يلزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، على ما هو المشهور، كذا في «الحاشية».

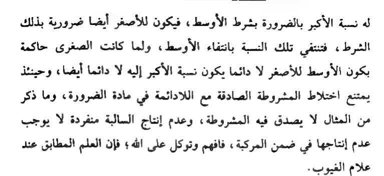
(ثُمَّ النَّتِيجَةُ كَالْكُبْرَى) بحسب الجهة، (إِنْ كَانَتْ مِنْ غَيْرِ الْوَصْفِيَّاتِ)؛ للاندراج البين؛ فإن الصغرى حاكمة بأن الأصغر من أفراد الأوسط، والكبرى بأن ما هو فرد له[1] مما يصدق عليه الأكبرُ بإحدى الجهات، فيلزم ضرورة أن الأصغر أيضا يصدق عليه الأكبر بتلك الجهات بعينها.

(وَإِلَّا فَكَالصُّغْرَى)، أي وإن كانت الكبرى من إحدى الوصفيات، فالنتيجة كالصغرى، (مَحْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ)، أي اللادوام واللاضرورة، (وَالضَّرُورَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالصُّغْرَى)، أي التي لا تكون في الكبرى، (وَمُنْضَمًّا إِلَيْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ فِي الْكُبْرَى)، إذا كانت من إحدى الخاصتين. أما كونها كالصغرى فلأن الكبرى حكمت بنسبة الأكبر إلى كل أفراد الأوسط في زمانه أو بشرطه، فيثبت للأصغر ما دام الأوسط له، إنْ دائما فدائما، وإنْ وقتا فوقتا.

وأما حذف قيد الوجود فلجواز صدق إحدى العامتين في مادة الضرورة، فلا يكون الأكبر للأصغر لا دائما، كقولنا «كل إنسان ضاحك لا دائما» و«كل ضاحك حيوان ما دام ضاحكا»، مع كذب اللادائمة. وأيضا قيد الوجود سالبة، ولا دخل لها في الإنتاج في هذا الشكل، كذا قالوا.

ولا يبعد أن يقال: الكبرى إذا كانت مشروطة عامة، فيكون كالصغرى، من غير حذف قيد الوجود؛ لأن الكبرى حكمت بأن ما هو من أفراد الأوسط

(١) الضمير المجرور راجع إلى «الأوسط».



له نسبة الأكبر بالضرورة بشرط الأوسط، فيكون للأصغر أيضا ضرورية بذلك الشرط، فتنتفي تلك النسبة بانتفاء الأوسط، ولما كانت الصغرى حاكمة بكون الأوسط للأصغر لا دائما يكون نسبة الأكبر إليه لا دائما أيضا، وحينئذ يمتنع اختلاط المشروطة الصادقة مع اللادائمة في مادة الضرورة، وما ذكر من المثال لا يصدق فيه المشروطة، وعدم إنتاج السالبة منفردة لا يوجب عدم إنتاجها في ضمن المركبة، فافهم وتوكل على الله؛ فإن العلم المطابق عند علام الغيوب.

وأما حذف الضرورة المختصة بالصغرى فلأن الكبرى إنما حكمت بنسبة الأكبر إلى ما صدق عليه الأوسط مطلقا، سواء كان بالضرورة أو لا، في زمانه، فثبوته للأصغر وإن كان بالضرورة لا يلزم منه كون نسبة الأكبر ضرورية، وكذا لا ينجر إليه الضرورة المختصة بالكبرى؛ إذ غاية ما يلزم منها ضرورة نسبة الأكبر بشرط الأوسط، ولما لم يجب كون الأوسط ضروريا له لم يكن الأكبر ضروريا له.

وأما انضمام قيد الوجود في الكبرى فللاندراج البين، فقد ظهر من هذا أن البسيطة الصغرى مع المشروطة العامة تنتج تلك البسيطة، وكذا المركبة تنتج المركبة على ما ذكرنا.

وأما عند القوم فما يبقى بعد حذف قيد الوجود، وفي العرفية العامة وفي الدائمتين دائمة مطلقة، وفي الوصفيات عرفية عامة، وفي الوقتيتين والمنتشرتين مطلقة وقتية ومطلقة منتشرة، وفي المطلقة العامة والوجوديتين مطلقة عامة، والخاصتان كالعامتين، إلا أنه يزاد في النتيجة قيد اللادوام، ولا يصح الاختلاط من إحدى الدائمتين مع إحدى الخاصتين صادق المقدمات، وإلا

يلزم النتيجة ضرورية لا دائمة، أو دائمة لا دائمة. هذا، وعلى الله التكلان؛ فإنه العليم الخبير.

[redacted] (وَفِي) الشكل (الثَّانِي) يشترط شرطان، أحدهما أحد الأمرين: (إِمَّا دَوَامُ الصُّغْرَى)، بأن تكون دائمة أو ضرورية، (أَوِ انْعِكَاسُ سَالِبَةِ الْكُبْرَى)، أي كون الكبرى من القضايا الستة التي تنعكس سوالبها، سواء كانت موجبات أو سوالب، وإلا فالصغرى من الإحدى عشر غير الدائمتين، والكبرى من السبع الغير المنعكسة السوالب، وحينئذ قد يتخلف النتيجة، نحو «كل منخسف مظلم ما دام منخسفا لا دائما، أو وقت حيلولة الأرض لا دائما»، «لا شيء من القمر بمظلم وقتَ التربيع لا دائما»، مع كذب النتيجة. وهذا الاختلاط الأخص لما لم ينتج لم ينتج ما هو أعم منه.

(وَ) الثاني أيضا أحد الأمرين: (كَوْنُ الْمُمْكِنَةِ)، سواء كانت صغرى أو كبرى، (مَعَ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ كُبْرَى مَشْرُوطَةً[1])، إذا كانت صغرى حاصل هذا الشرط عدم استعمال الممكنة الصغرى إلا مع الضرورية الكبرى، أو إحدى المشروطتين، أو الممكنة الكبرى إلا مع الضرورية لا غير. بيان ذلك: لولاه لكان الكبرى الممكنة إما مع غير الدائمتين، وقد عرفت أنها لا تنتج في الاختلاط الأخص، وإما مع الدائمة الصغرى، ولا يصدق النتيجة في قولنا «لا شيء من الحمار بمركوب زيد دائما»، و«كل حمار مركوب زيد بالإمكان»، أو كان الصغرى الممكنة إما مع الكبريات السبع الغير المنعكس سوالبها، وقد عرفت أنها لا تنتج مع الأخص، أو مع البسيطتين العرفية العامة والدائمة، ولا

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ١/٤٠٣ ـ ٤٢٢، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٢١٦ ـ ٢٢٢، المطالع مع شرح القطب: ١٩٩ ـ ٢٠٥.

يصدق النتيجة حينئذ في مثل قولنا «كل حمار مركوب زيد بالإمكان»، و«لا شيء من الناهق بمركوب زيد دائما ما دام الذات، أو مادام ناهقا»، وهذا موقوف على تخلف الدوام عن الضرورة في الكليات.

وأما الممكنة الصغرى مع العرفية الخاصة فعند المتأخرين لا تنتج، فمنهم من بين بأن اللادوام لا دخل له في الإنتاج؛ لكونه موافقا للصغرى في الكيف، والعرفية العامة غير منتجة، كما عرفت، ولا يخفى ما فيه؛ فإن عدم إنتاج كل واحد من جزئين انفرادا لا يستلزم عدم إنتاج المجموع من حيث المجموع؛ فإن للاجتماع ربما يكون حكم لا يكون للأجزاء.

ومنهم من قال: إن الإنتاج غير معلوم التحقق، وعند الشيخ إذا كانت الصغرى موجبة ممكنة، والكبرى سالبة عرفية خاصة تنتج ممكنة عامة، بينه النصير الطوسي بالخلف، مثلا «كل (ب) (ج) بالإمكان»، و«لا شيء من (أ) (ج) ما دام (أ) لا دائما، فلا شيء من (ب) (أ) بالإمكان»، وإلا فبعض (ب) (أ) بالضرورة، وصدقه مع الكبرى محال، وإلا لزم ضرورية لا دائمة، وهذا لو تم لدل على إنتاجها مطلقة عامة.

أجاب صاحب «المطالع»[1] بأن غاية ما لزم منه صدقُ «لا شيء من (ب) (أ)»، وليس للصغرى دخل في ذلك[2] لاستقلال الكبرى في ذلك؛ إذ

---

(١) هو: الشيخ القاضي الإمام، محمود بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين الأرموي الشافعي الأشعري [٥٩٤ - ٦٨٢هـ = ١١٩٨ - ١٢٨٣م]، من أئمة الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة، له: التحصيل مختصر المحصول، اللباب مختصر الأربعين للرازي، شرح الوجيز للغزالي، شرح الإشارات، مطالع الأنوار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨، الأعلام للزركلي: ١٦٦/٧.

(٢) تكرر في الأصل لفظ «ذلك» مرتين.

صدق العرفية الخاصة مستلزم لسلب موضوعه عن كل ما يغايره بالفعل، وإلا لزم دائمة لا دائمة، ومعنى أن يحصل من المقدمتين أن يكون لكل منهما دخل في ذلك، فتأمل فيه.

ثم اعلم: أنه خالف الشيخ في هذا الحكم، وقال: الممكنة الصغرى مع المنعكسة السوالب تنتج ممكنة عامة، إذا كانت الكبرى سالبة بالعكس، مثلا «كل (ج) (ب) بالإمكان، ولا شيء من (أ) (ب) ما دام (أ)»، فعكَسْنا الكبرى فصار «لا شيء من (ب) (أ) ما دام (ب)»، وهو ينتج «لا شيء من (ج) (أ) بالإمكان»؛ بناء على رأيه، إلا مع الضرورية؛ فإنها تنتج ضرورية، وقال: إذا كانت الكبرى موجبة فلا ينتج؛ لعدم جريان العكس، مثلا «لا شيء من (ج) (ب) بالإمكان، وكل (أ) (ب) ما دام (أ)»، وعكس الكبرى لكونه جزئية غير قابلة لكبروية الشكل الأول، والصغرى غير قابلة للانعكاس، وكذا لا يجري فيه الخلف أيضا، كما يظهر بأدنى تأمل.

وهذا صحيح فيما عدا المشروطتين؛ فإن نقيض النتيجة الضرورية مع إحداهما ينتج ضرورية منافية للصغرى، وأيضا في الخاصة منهما، بل وفي العرفية أيضا ينتج ضرورية لادائمة، أو دائمة لادائمة. ثم لعل ما قال الشيخ تَحَكُّمٌ؛ فإن الدليل الذي أجرى في إنتاج الممكنة الصغرى في الشكل الأول جارٍ ههنا أيضا؛ لأنا لو فرضنا الصغرى مطلقة لصار المطلقة مع إحدى المنعكسة السوالب، فيمكن النتيجة الفعلية، فيصدق الممكنة العامة بالفعل. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالنَّتِيجَةُ دَائِمَةٌ إِنْ كَانَ هُنَاكَ دَوَامٌ) في إحدى المقدمتين، بأن تكون ضرورية أو دائمة عند المتأخرين، وعند الشيخ ضرورية إن كان هناك ضرورة،

أو دائمة إن كان دوام. (وَإِلَّا)، أي وإن لم يكن في إحدى المقدمتين دوام (فَكَالصُّغْرَى)، أي فالنتيجة كالصغرى، (مَحْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ)؛ لكونه موافقا للمقدمة الأخرى في الكيف، ولقيد الوجود فيها في عدم الانعكاس، فلا دخل له في الإنتاج، فتأمل، (وَالضَّرُورَةِ)، فإذا كان الصغرى مشروطة تكون النتيجة عرفية.

(وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ فإنا بينا أن السالبة الضرورية تنعكس كنفسها، وكذا المشروطة، فحينئذ تكون ضرورية مع الضرورية، ولا يحذف قيد الضرورة، إذا كان الكبرى مشروطة، كذا في «الحاشية». وهذا إنما يجري فيما إذا كان الكبرى سالبة، وأما إذا كانت موجبة فلا تنعكس إلا جزئية غير قابلة لكبروية الشكل الأول، فالأولى أن يحال على إنتاج الممكنة والحينية الممكنة في صغرى الشكل الأول، ويستدل بالخلف.

والتحقيق: أن الضرورية إن أخذتْ بالمعنى الأعم فينتج ضرورية، وإلا فدائمة؛ إذ لا يصدق في قولنا «لا شيء من الحمار بفرس بالضرورة، وكل مركوب زيد فرس بالضرورة» ينتج «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة». وأما المشروطة فقد ظهر لك أنها لا تنعكس كنفسها، سواء أخذت الضرورة أعم أو أخص.

والسِّرُّ في إنتاج هذا الشكل كما ذكر عند وجود هذه الشرائط، أما إذا كانت الصغرى دائمة مع المطلقة العامة، أو ضرورية مع الممكنة فإن الكبرى حاكمة بأن نسبة الأوسط إلى الأكبر بالإطلاق أو بالإمكان، والصغرى قد حكمت بأن نسبة الأوسط إلى الأصغر منافية لها، فيجب أن يكون ذات الأصغر غير ذات الأكبر، كيف، وإن اتحدتا يلزم اجتماع المتنافيين، فيجب

أن يسلب الأكبر عن الأصغر دائما، وأما أن ذلك السلب ضروري فأمر زائد لا يعطيه هذا التنافي، وقس عليه عكس ذلك.

وأما إذا كان الصغرى الفعلية غيرهما مع إحدى الوصفيات أو الممكنة مع إحدى المشروطتين فإن الكبرى حاكمة بأن نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر بالدوام، على الشق الأول، وبالضرورة، على الثاني، وبالجملة منافية لنسبته إلى ذات الأصغر، فلا بد أن يكون وصف الأكبر منفكا عن ذات الأصغر بالجهة، التي نسب بها الأوسط إليها، إنْ دائما فدائما، وإن وقتا فوقتا، أما إن كان لا دائما لا يكون انفكاك الأكبر عنه لادائما؛ لأن لادوام نسبة وصف الأوسط إليها غير مناف لنسبته إلى وصف الأكبر، وكذا انفكاك الأكبر عن ذات الأصغر، لا يلزم أن يكون ضروريا؛ فإن غاية ما لزم من انتفائها إمكان صدق وصف الأكبر عليها، ولا يلزم منه إمكان انتساب وصف الأوسط إليها، بالنسبة الموجهة التي انتسب بها إلى وصف الأكبر؛ فإن هذه النسبة إنما هي لما صدق عليه الأكبر. وأيضا إمكان الملزوم لا يستلزم إمكان اللازم، إذا كان محالا بالغير، كما مر غيرَ مرة.

ولعلك تنبهت من ههنا أن ضابطة إنتاج هذا الشكل أحدُ الأمرين: إما منافاة النسبة المتحققة في الكبرى إلى ذات الأكبر للنسبة المتحققة في الصغرى إلى ذات الأصغر؛ ليدل على مغايرة الذاتين، ويلزم دوام سلب الأكبر عما يصدق عليه الأصغر، وإما منافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر التي تضمنها الكبرى الوصفية لنسبته إلى ذات الأصغر؛ ليدل على عدم صدق وصف الأكبر على ذات الأصغر بالجهة، التي انتسب بها إليها الأوسط، لا كما ظن التفتازاني أن منافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر لنسبته إلى ذات

الأصغر ضابطة هذا الشكل؛ فإنه غلط فاحش. هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَفِي) الشكل (الثَّالِثِ) يشترط (مَا) اشترط (فِي الْأَوَّلِ[1])، من فعلية الصغرى، وإلا لم يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلا يلزم النتيجة، (وَالنَّتِيجَةُ) في هذا الشكل أيضا (كَالْكُبْرَى فِي غَيْرِ الْوَصْفِيَّاتِ) الأربع؛ لأن الكبرى حاكمة بثبوت الأكبر لأفراد الأوسط، وقد حكمت الصغرى أن الأصغر الأوسط[2] ملتقيان في بعض الأفراد، فيكون الأكبر أيضا ثابتا لبعض أفراد الأصغر بالجهة التي ثبت [بها][3] الأكبر لأفراد الأوسط.

(وَإِلَّا فَعَكْسُ الصُّغْرَى)، أي وإن كان من إحدى الوصفيات فالنتيجة كعكس الصغرى؛ لأن الكبرى حكمت بالأكبر لأفراد الأوسط في جميع أزمنة وصف الأوسط، فلا بد أن يثبت للأصغر أيضا في أزمنة الأوسط؛ إذ قد حكمت الصغرى بأنهما ملتقيان في فرد منه، فذلك الفرد فرد الأوسط، فإن ثبت الأوسط دائما ثبت الأكبر دائما، وإنْ وقتا فوقتا، لكن لا يكون مطلقا، بل حال كونه (مَحْذُوفًا عَنْهُ لَادَوَامُهُ)؛ لكونه سالبة، ولا دخل له في الإنتاج.

ولعلك تعرف بما عرفت في الشكل الأول أن الكبرى إذا كانت مشروطة عامة يلزم تقييد النتيجة باللادوام، إن كان في عكس الصغرى لادوام؛ لكون وصف الأوسط غير دائم، فبفوت الشرط يكون الأكبر أيضا غير دائم.

---

(١) راجع الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٤٢٣/١ - ٤٣١، الشمسية مع شرح القطب وحوشي السيد وعبد الحكيم: ٢٢٢/٢ - ٢٢٤، المطالع مع شرح القطب: ٢٠٥.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «أن الأصغر والأوسط».

(٣) ليس موجودا في الأصل، وأضفته لحاجة الجملة إليه.

(وَمَضْمُومًا إِلَيْهِ لَادَوَامُ الْكُبْرَى)؛ للاندراج البين، فقد ظهر أن هذا الشكل قريب إلى الأول في الشرائط والإنتاج. وضابطة الشكلين كونهما مشتملين على ملاقاة الأوسط للأصغر بالفعل؛ ليكون الأصغر فردا للأوسط، وكون جميع أفراد الأوسط محكوما عليها في إحدى المقدمتين؛ ليندرج أفراد موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى؛ ليسري حكم الأكبر إلى أفراد الأصغر، على طبق حكم الكبرى. والعلم الحق عند علام الغيوب.

وأعرض المصنف عن الشكل الرابع، وقال: (وَأَحْكَامُ اخْتِلَاطِ الرَّابِعِ [redacted] تُعْرَفُ فِي الْمُطَوَّلَاتِ[1])؛ لبعده عن الطبع جدا، ونحن نذكرها. فاعلم أنه يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة خمسة شروط، الأول: فعلية المقدمتين، ولا يستعمل الممكنة؛ لصدق «كل حمار مركوب زيد بالإمكان، ولا شيء من الفرس بحمار بالضرورة»، وكذب النتيجة، ولو بدل الكبرى بقولنا «كل ناهق حمار بالضرورة»، وكذا لو جعل «كل حمار مركوب زيد بالإمكان» كبرى، والصغرى «لا شيء من مركوب زيد بناهق دائما» كذب النتيجة أيضا. وينبغي عند من يرى إنتاج الممكنة في صغرى الشكل الأول أن لا يشترط في الضربين الأولين الفعلية، كما لا يخفى، والتحقيق ما مر.

الثاني: كون السالبة المستعملة في غير الأولين منعكسة؛ لصدق «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لا دائما»، و«كل ذي محو قمر بالضرورة»، مع كذب النتيجة، وكذا لو قيل «كل منخسف ذي محو بالضرورة، ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لا دائما»،

---

[1] انظر الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٢٢٤ ـ ٢٣٠، المطالع مع شرح القطب: ٢٠٦ ـ ٢١٠.

ويلزم من هذا الشرط أن يكون الكبرى في الضرب السابع، **والصغرى** في الضرب السادس من إحدى الخاصتين؛ **إذ غيرهما لا ينعكس في السالبة** الجزئية، والقدماء لَمَّا لم يجدوا انعكاسهما حكموا بعقم **هذين الضربين، بل** الثامن أيضا.

الثالث: في **الثالث فقط، أحد الأمرين: إما كون الصغرى من إحدى** الدائمتين، وإما كون الكبرى من **القضايا المنعكسة السوالب؛ لصدق «لا شيء** من المنور بمنخسف ما دام منورا لا دائما، **وكل قمر منور وقت التربيع لا** دائما»، وكذب النتيجة.

الرابع: في السادس والثامن كون الكبرى من **القضايا المنعكسة السوالب** لأنهما أعم من الثالث، فلا قد فيهما من أحد الأمرين المذكورين **أيضا. ولَمَّا** لم يكن الصغرى من الدائمتين لِما عرفت من اشتراط انعكاس السالبة، وستعرف من اشتراط كون الصغرى في الثامن من إحدى الخاصتين **وجب كون** الكبرى من المنعكسة السوالب.

الخامس: في الثامن فقط كون الصغرى من الخاصتين؛ فإن هذا الضرب بُيِّنَ ثَمَّ بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، فلا بد من كون الصغرى بحيث لو جعلت كبرى أنتجت إحدى الخاصتين، ولا يتأتى ذلك إلا في الخاصتين، كذا قالوا. ونحن نقول: إن كان الصغرى مشروطة عامة، والكبرى من إحدى الخاصتين، وعُكِس الترتيب ينتج بالشكل الأول إحدى الخاصتين. وقد علم مما ذكر أنه لا يمكن في هذا الضرب أيضا التأليف من الكبرى الدائمة والضرورية الصادقتين، وإلا لزم عند عكس الترتيب ضرورية أو دائمة لادائمة، فانحصر كبراه في إحدى الوصفيات الأربع.

والنتيجة في الضربين الأولين حينية مطلقة، إن كان الصغرى من إحدى الدائمتين أو العامتين، بشرط كون الكبرى مما ينعكس سوالبها، وحينية لادائمة، إن كان الصغرى من إحدى الخاصتين بذلك الشرط، لكن ينبغي أن لا يتألف حينئذ من إحدى الدائمتين قياس صادق المقدمات، أو الكبرى من إحداهما، بشرط أن يكون الصغرى مما ينعكس سوالبه، وإلا فمطلقة عامة بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، أو عكس[1] الكبرى؛ ليرتد إلى الشكل الثالث، فينتج النتيجة المطلوبة.

وفي الضرب الثالث دائمة، إن كان إحدى المقدمتين دائمة، وإلا فكعكس الصغرى، محذوفا عنها الضرورة، ومقيدا بقيد الوجود، إن كان بعكس الصغرى. وفي الرابع والخامس دائمة، إن كان السالبة دائمة أو ضرورية، وإلا فعكس الصغرى، محذوفا عنها الضرورة واللادوام، إن كان بعكس الصغرى، وإنما لا يحذف اللادوام في الثالث، ولا يقيد في هذين الضربين؛ لأن الصغرى في الثالث سالبة، فلادوامها موجبة، وهي منتجة في هذا الشكل، فينتج مع الكبرى لادواما؛ لأنه يُصَيِّر التأليفَ معها ضربا أولا، بخلاف هذين الضربين؛ لأن الصغرى موجبة، فلادوامها سالبة مطلقة عامة، وهي عقيمة في هذا الشكل.

وفي السادس عرفية عامة بعكس الصغرى أيضا، وفي السابع كعكس الصغرى، مضموما إليه لادوام الكبرى بعكس الكبرى، وفي الثامن عرفية خاصة بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، واللم في إنتاج هذا الشكل هذه النتائج، أما في الضربين الأولين فلأنهما إن كانا مما ينعكس السوالب فالكبرى

(1) في الأصل «العكس»، والصواب ما أثبته.

حاكمة باجتماع وصفي الأكبر والأوسط في الأفراد، وكذا الصغرى باجتماع وصفي الأوسط والأصغر في جميع أفراد الأوسط التي أفراد الأكبر بعضها[1]، فيلزم مقارنة وصفي الأصغر والأكبر فيه، فلزم ثبوت الأكبر لبعض الأصغر حين هو أصغر.

ثم إن كان الكبرى من إحدى الخاصتين فقد حكمت بمفارقة الوصفين عن تلك الأفراد؛ لأن وصفي الخاصتين من الأعراض المفارقة عن الذات، وقد حكم الصغرى بكون أفراد الأوسط أفرادا للأصغر، فوجب مفارقة وصف الأكبر عن بعض ذات الأصغر، وهو اللادوام، وإن كانت الصغرى من إحدى الخاصتين والكبرى كما فرضت فالكبرى حكمت بلزوم وصف الأوسط للأكبر في الأفراد، والصغرى حكمت بمفارقة وصفي الأكبر والأصغر عن جميع أفراد الأوسط، التي هي بعض أفراد الأصغر، فلزم مفارقة الأكبر فيها قطعا.

فقد ظهر أن الحينية اللادائمة لازمة، إذا كان إحدى المقدمتين من إحدى الخاصتين، لا كما زعم البعض أن النتيجة حينية مطلقة؛ لأن اللادوام سالبة غير منعكسة؛ فإن عدم إنتاج قضية انفرادا لا يستلزم عدمَ إنتاجها حين كونها جزء لقضية أخرى.

وأما في الضرب الثالث فلا يخلو إما أن يكون الصغرى دائمة، فحينئذ هي حاكمة بأن ذات الأوسط غير ذات الأصغر، والكبرى لكونها فعلية حكمت بأن ذات الأكبر من جملة ذات الأوسط، فذات الأكبر غير ذات الأصغر، فوصف الأكبر مسلوب عن ذات الأصغر دائما. وإما أن يكون الكبرى فقط دائمة، وحينئذ قد حكمت بأن وصف الأوسط لازم لذات الأكبر، والصغرى

(١) في الأصل «بعضه»، والصواب ما أثبته.

لكونها وصفية حكمت بمنافاة وصف الأصغر لوصف الأوسط في ذاته، فلزم مغايرة ذات الأكبر لذات الأصغر، وإلا اجتمع وصف الأوسط ووصف الأصغر، فلزم سلب وصف الأكبر عن ذات الأصغر دائما.

وإما أن لا يكون واحدة منهما دائمة، وحينئذ فالكبرى لكونها وصفية حكمت بلزوم وصف الأوسط لوصف الأكبر في ذاته التي هي من جملة ذات الأوسط، والصغرى حكمت بمنافاة وصف الأصغر لوصف الأوسط، وإذا نافى اللازم الشيء فالملزوم أيضا نافاه، فوصف الأكبر مناف لوصف الأصغر، فلزم سلب الأكبر عن ذات الأصغر ما دام الأصغر.

ثم يقول هذا العبد إن الصغرى إذا كانت من إحدى الخاصتين فحينئذ ذات الأوسط من جملة ذات الأصغر، والكبرى حاكمة بصدق وصف الأكبر بعقد الوضع عليها، فيلزم صدق وصف الأكبر على بعض ذات الأصغر، فحينئذ يصدق اللادوام في البعض في النتيجة، فافهم.

وأما الرابع والخامس فإن كان الكبرى دائمة فقد حكمت بتغاير ذاتَيْ الأكبر والأوسط، والصغرى حاكمة بأن الأوسط والأصغر ملتقيان في ذات، فتلك الذات مغايرة لذات الأكبر بديهة، فيلزم سلبه عن تلك الذات، أي عن بعض الأصغر دائما، وإن لم يكن دائمة فهي لكونها وصفية حاكمة بالمنافاة بين وصفي الأكبر والأوسط، فلا يجتمع مع وصف الأكبر في ذات، فما دام يصدق وصف الأوسط على ذات الأصغر يكون الأكبر مسلوبا، فالنتيجة كعكس الصغرى لازمة، فظهر من ههنا أن الصغرى إن كانت من إحدى الخاصتين فالنتيجة مقيدة باللادوام، وقولهم اللاوام سالبة مطلقة، وهي غير منتجة، فساد؛ لأن حكم الاجتماع والانفراد مما يختلف.

وأما في السادس فلأن الكبرى حاكمة بلزوم وصف الأوسط لوصف الأكبر، والصغرى حكمت بالمنافاة بين وصفي الأوسط والأصغر في بعض ذوات الأوسط، ولما كان الأصغر يصدق عليها بحكم اللادوام كان ذلك البعض ذات الأصغر، فيجب المنافاة بين وصفي الأكبر والأصغر فيها؛ لأن منافاة اللازم تستلزم منافاة منافاة الملزوم، فيلزم صدق بعض الأصغر ليس أكبر ما دام أصغر.

وأما في السابع فلأن الكبرى حكمت بالمنافاة بين وصفي الأكبر والأوسط في ذات، مع صدقهما عليها في زمانين، والصغرى حكمت بأن ذات الأوسط ذات الأصغر، ولا بد من المنافاة بين وصف الأصغر ووصف الأكبر في نفس[1] ذات الأوسط التي هي بعض ذات الأصغر في أوقات صدق الأوسط لا دائما؛ فلأن صدق الأوسط بالفعل لصدق الوجودية اللادائمة، وإن صدق في زمان الوصف صدق الحينية اللادائمة.

وأما في الثامن فلأن الكبرى قد حكمت بلزوم وصف الأوسط لوصف الأكبر في ذات، والصغرى بمنافاة وصف الأصغر لوصف الأوسط في ذاته، وتلك الذات ذات الأصغر بحكم اللادوام، فوصف الأصغر والأكبر متنافيان فيها، مع صدقهما عليها، وهو النتيجة. والله أعلم بحقيقة الحال.

---

(١) كذا في الأصل، وفي هامشه «بعض» بدل «نفس»، مشيرا إلى أنه نسخة مختلفة.

[فَصْلٌ فِي الْقِيَاسِ الإقْتِرَانِيِّ الشَّرْطِيِّ]

[redacted] ولَمّا فرغ المصنف عن القياس الاقتراني الحملي شرع في القياس الاقتراني الشرطي، وقال: (ثُمَّ الشَّرْطِيُّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ)، نحو «كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلّما كان النهار موجودا فالعالَم مضيئ»، (أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ)، نحو «العدد إما فرد وإما زوج، والزوج إما زوج الزوج وإما زوج الفرد»، (أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ)، نحو «كلما كان زيد إنسانا كان حيوانا، وكل حيوان جسم»، (أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ)، نحو «العدد إما زوج وإما فرد، وكل فرد غير منقسم بمتساويين»، (أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ)، نحو «كلما كان الشيء مركبا من الوحدات كان عددا، ودائما العدد إما زوج وإما فرد».

(وَيَنْعَقِدُ فِيهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ، وَالْعُمْدَةُ الْأَوَّلُ)، كما في الحملي، (وَالْمَطْبُوعُ مِنْهُ اشْتِرَاكُ الْمُقَدَّمَتَيْنِ فِي جُزْءٍ تَامٍّ، وَشَرَائِطُ الْإِنْتَاجِ وَحَالُ النَّتِيجَةِ فِيهِ كَمَا فِي الْحَمْلِيَّاتِ، فَإِنْتَاجُ اللُّزُومِيَّتَيْنِ لُزُومِيَّةً فِي) الشكل (الْأَوَّلِ بَيِّنٌ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّهُ يَصْدُقُ «كُلَّمَا كَانَ الِاثْنَانِ فَرْدًا كَانَ عَدَدًا، وَكُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ زَوْجًا، مَعَ كَذِبِ النَّتِيجَةِ)، وهي قولنا «كلما كان الاثنان فردا كان زوجا». (وَحَلُّهُ ـ كَمَا قِيلَ: مَنْعُ كَوْنِ الْكُبْرَى لُزُومِيَّةً، وَإِنَّمَا هِيَ اتِّفَاقِيَّةٌ)، وهذا لا ينفع؛ فإن الكبرى لو كانت اتفاقية لكانت اتفاقية خاصة لصدق المقدم والتالي، وهي النتيجة، لكن الإنتاج غير معتبر؛ فإن موافقة موافق الموافق ضرورية، وههنا يلزم كذب النتيجة.

(وَيُجَابُ) عن هذا الحل (بِأَنَّ قَوْلَنَا «كُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ مَوْجُودًا» لُزُومِيَّةٌ؛ فَإِنَّ الْعَدَدِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَكَذَا «كُلَّمَا كَانَ مَوْجُودًا كَانَ زَوْجًا» وَهُوَ مُنْتِجٌ بِزَعْمِكُمْ لِمَا مَنَعْتُمْ)، إشارة إلى أن الجواب إلزامي، وكان مذهب مذهب الشاك، وهو من حيث هو شاك لا يسلم إنتاج اللزوميتين لزومية، فليس له بزعمه أن يجيب بإثبات المقدمة الممنوعة بهذا النمط، بل الطريق الإلزام، كذا في «الحاشية».

ولا يبعد أن يقال: إن نتيجة القياس المذكور في كلام المجيب إما لزومية وإما لا، وعلى الثاني فقد تم الشك بهذا، وعلى الأول صار القياس الأول من لزوميتين، فقد تم النقض بالأول.

(أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَمْنَعَ الصُّغْرَى) الكلية؛ (فَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَدِيَّةَ الِاثْنَيْنِ الْفَرْدِ مَعْلُولُ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْمُمْتَنِعَاتِ غَيْرُ مُعَلَّلَةٍ[(١)])، وعددية الاثنين الفرد أيضا من جملة تقادير عددية الاثنين، وعلى هذا التقدير الوجود غير لازم، فلم يصدق الصغرى الكلية، والجزئية إنما تفيد الجزئية الغير الصالحة لوقوع الكبرى.

ولا يبعد أن يقال في جواب أصل الإشكال: إن كلية الكبرى ممنوعة؛ فإن من تقادير عددية الاثنين الفردية والزوجية غير لازمة عليها، وإن ادعي لزوم الزوجية على ذلك التقدير يلزم[(٢)] صدق النتيجة، وإن أخذت اتفاقية كلية خاصة يمنع لزوم كون صغرى اتفاقية؛ فإن المقدم فيها محال. وهذا الضرب من القياس غير منتج، لا أنه منتج غير مفيد، إنما ذلك فيما إذا كانا اتفاقيتين

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «غير معلل».

(٢) كذا في الأصل، وفيما بين سطوره إشارة إلى نسخة «يلتزم» بدل «يلزم».

خاصتين. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَ) لك أيضا (أَنْ تَمْنَعَ الْكُبْرَى؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَامَّ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخَاصَّ)، ووجود الاثنين عام من الزوجية؛ (لِأَنَّ وُجُودَ الِاثْنَيْنِ الْفَرْدِ مِنْ جُمْلَةِ وُجُودِ الِاثْنَيْنِ. نَعَمْ، تَصْدُقُ اتِّفَاقِيَّةً)، وهي غير منتجة عند الدافع. (وَلَوْ تَشَبَّثَ) في الجواب (بِكَوْنِهَا)، أي الزوجية (مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ)، فيلزم وجود الاثنين، فيصدق الكبرى (لَلَزِمَ صِدْقُ النَّتِيجَةِ الْمَفْرُوضِ كَذِبُهَا فِي هَذَا الْجَوَابِ)، وهي قولنا «كلما كان الاثنان فردا كان زوجا»؛ لأن لوازم الماهية لازمة على كل تقدير، فلا يتم أصل الشك، (فَتَأَمَّلْ)؛ فإن للمجيب أن يقول: إن لوازم الماهية لا تنفك عن ملزوماتها[1] في نحو من أنحاء الوجود، فوجود الاثنين مستلزم لها، وليس يجب فيها أن يلزم على تقدير منافيها، فاتضح الفرق.

(وَاخْتَارَ الرَّئِيسُ فِي الْحَلِّ بِنَاءً عَلَى رَأْيِهِ)، وهو أن المحال لا يستلزم واقعيا (أَنَّ الصُّغْرَى كَاذِبَةٌ. أَقُولُ) في الجواب عن هذا الحل: إن (قَوْلَنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الِاثْنَانِ عَدَدًا لَمْ يَكُنْ فَرْدًا» يَصْدُقُ لُزُومِيَّةً)؛ فإن عددية الاثنين أعم من فرديته؛ (فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مُسْتَلْزِمٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى تِلْكَ الصُّغْرَى)، وهي قولنا «كلما كان الاثنان فردا كان عددا».

(وَمِنْهُ يَتَبَيَّنُ ضُعْفُ مَذْهَبِهِ)، هو عدم صدق اللزومية حال كذب المقدم دون التالي. ونحن لا نجادل المصنفَ في صدق صغرى هذا القياس، ولا في ضعف مذهب الشيخ، ولو جادلناه لم يَكَدْ سعْيُه يرجع إلى طائل؛ فإن الشرطية التي فرضها المصنف كاذبة على رأيه؛ لكذب المقدم، وهو عدم عددية

(١) كذا في الأصل، وفيما بين سطوره إشارة إلى نسخة «إن لوازم الماهية ما لا ينفك عن ملزومه» بدل ما أثبتناه.

الاثنين، والتالي صادق، وهو عدم فرديته، وانتفاء العام إنما يستلزم انتفاء الخاص إذا كان العموم والخصوص بحسب نفس الأمر، بل إذا كان الانتفاءان واقعيين، وقد مر التلويح من المصنف إليه في بحث الكليات. والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ مَنْعُ كَذِبِ النَّتِيجَةِ، بِنَاءً عَلَى تَجْوِيزِ الِاسْتِلْزَامِ بَيْنَ الْمُتَنَافِيَيْنِ)، إذا كان المقدم محالا، وههنا كذلك، (وَبَقَايَا الْبَحْثِ) مذكورة (فِي الْمَبْسُوطَاتِ)، ولقلة الجدى أعرض المصنف عنها.

[فَصْلٌ فِي الْقِيَاسِ الإسْتِثْنَائِيِّ]

ولَما فرغ المصنف من الاقتراني وتقسيمه شرع في الاستثنائي، (وَ) قال (الإسْتِثْنَائِيُّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ: شَرْطِيَّةٍ) وحملية (وَوَضْعِيَّةٍ[1]) مشتملة على وضع أحدِ جزئَيْه، (أَوْ رَفْعِيَّةٍ) مشتملة على رفع أحد جزئيه.

(وَلَا بُدَّ) فيه (مِنْ كَوْنِهَا مُوجَبَةً لُزُومِيَّةً) في الاستثنائي المتصل، (أَوْ عِنَادِيَّةً) في المنفصل؛ حتى لا يستعمل فيه سالبة؛ لأن غير المتلازمين لا يوجب وضعُ أحدِهما وضعَ الآخر، ولا رفعُ أحدهما رفعَ الآخر، وكذا غير المتعاندين لا يوجب الوضعُ الرفعَ، ولا العكسَ.

(وَ) لا بد أيضا (مِنْ كُلِّيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ أَوِ الإسْتِثْنَاءِ[2])؛ إذ لو كانا جزئيتين، فيجوز أن يكون تقدير لزوم التالي للمقدم غير تقدير الاستثناء، فلا يلزم من الوضع أو الرفع شيءٌ.

(فَفِي الْمُتَّصِلَةِ يُنْتِجُ وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَضْعَ التَّالِي؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْمَلْزُومِ مُسْتَلْزِمٌ لِوُجُودِ اللَّازِمِ) بالضرورة، (وَلَا عَكْسَ)، أي لا ينتج وضعُ التالي وضعَ المقدم؛ (لِجَوَازِ أَعَمِّيَّةِ اللَّازِمِ)، وتحقق الأعم لا يستلزم تحقق الأخص، (وَرَفْعُ التَّالِي رَفْعَ الْمُقَدَّمِ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ اللَّازِمِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَلْزُومِ) بالضرورة، (وَلَا عَكْسَ)، أي لا ينتج رفع المقدم رفع التالي؛ لجواز الأخصية.

---

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «وضعية» بدون واو العطف، وهو خطأ.

(٢) يعني الاستثنائية.

(وَهَهُنَا شَكٌّ، وَقِيلَ عَوِيصٌ)، قاله الجونفوري، وهو عبد الباقي، كذا في «الحاشية»، (وَهُوَ مَنْعُ اسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ الرَّفْعَ)، أي منع استلزام رفع التالي رفع المقدم؛ (لِجَوَازِ اسْتِحَالَةِ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ، فَإِذَا وَقَعَ لَمْ يَبْقَ اللُّزُومُ مَعَهُ، فَلَا يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ)؛ لأن انتفاء الملزوم إنما كان بعلاقة اللزوم، وقد ارتفع[1].

(أَقُولُ: حَلُّهُ: إِنَّ اللُّزُومَ حَقِيقَةً امْتِنَاعُ الِانْفِكَاكِ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ، فَوَقْتُ الِانْفِكَاكِ ـ وَهُوَ وَقْتُ عَدَمِ بَقَاءِ اللُّزُومِ ـ دَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ) التي كان علتها[2] اللزوم، (فَهَذَا الْمَنْعُ) بالحقيقة (يَرْجِعُ إِلَى مَنْعِ اللُّزُومِ، وَقَدْ فُرِضَ وُجُودُهُ، هَذَا خُلْفٌ). فيه أنه ليس حقيقة اللزوم الكلي إلا عدم انفكاك التالي عن المقدم في جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم، كما نقل المصنف عن الشيخ سابقا، ووقت عدم اللزوم غير ممكن الاجتماع مع المقدم، على أن الشك إنْ وُجِّه إلى الاستثنائي الذي فيه الشرطية جزئية والاستثناءُ كليٌّ لم يكد يتم الحل.

فإذن الحق في الجواب أن هذا المنع راجع إلى صدق الاستثناء؛ إذ حكم فيه بأن التالي منتف في الواقع، ونحن إنما ندعي أن الاستثنائي إنما ينتج صادقة إذا كان مقدمتاه صادقتين، وأن ارتفاع اللازم في الواقع يستلزم انتفاء الملزوم فيه، فإذن ظهر أن الشك في غاية السخافة.

واعلم: أن فيه تحريف الكلم عن مواضعه؛ فإن أصل الشك أورده المفضَّل الأبهري[3]،.......................................

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى «ارتفعت».

(٢) كذا في الأصل، وفيما بين سطوره إشارة إلى نسخة «عليها» بدل «علتها».

(٣) هو: الإمام المحقق أثير الدين الأبهري المفضَّل بن عمر بن المفضل السمرقندي، المتكلم=

صاحب «التنزيل»[1] على عكس النقيض، وقال: إن اللزومية الكلية لا تنعكس كلية؛ لجواز استحالة انتفاء التالي، فإذا فرض لعله لا يبقى اللزوم، وأجاب النصير الطوسي بما أجابه[2] المصنف. هذا، والله أعلم.

(وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ يُنْتِجُ الْوَضْعُ)، أي وضعُ كُلٍّ (الرَّفْعَ)، أي رفع الآخر، (كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ)، ولا ينتج الرفعُ الوضعَ؛ لجواز ارتفاع الجزئين، (وَالرَّفْعُ الْوَضْعَ)، أي ينتج رفعُ كلٍّ وضعَ الآخر، (كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ)، ولا ينتج الوضعُ الرفعَ؛ لجواز اجتماع الجزئين، (وَالْحَقِيقِيَّةُ تُنْتِجُ النَّتَائِجَ الْأَرْبَعَ)؛ إذ وضع كل ينتج رفع الآخر، ورفعُ كل وضعَ الآخر. هذا، والعلم التام عند وهاب العلوم.

ولَمّا فرغ عن القياس البسيط بأقسامه شرع في المركب، (وَ) قال: (الْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ) من أقيسة (مَوْصُولُ النَّتَائِجِ)، نحو «كل (ج) (ب)، وكل (ب) (أ)، وكل (أ) (هـ)، وكل (هـ) (أ)»، (أَوْ مَفْصُولُهَا)، نحو «كل (ج) (ب)، وكل (ب) (أ)، فكل (ج) (أ)، وكل (أ) (هـ)، فكل (ج) (هـ)، وكل (هـ) (أ)، فكل (ج) (ز)» (أَقْيِسَةٌ) متعددة يرجع إلى الأقسام المذكورة كل منها.

= الحكيم، الشافعي الأشعري، من تلامذة الإمام فخر الدين الرازي، ومن تلاميذه النصير الطوسي، له: الإساغوجي في المنطق، هداية الحكمة، تنزيل الأفكار، غاية الإدراك في دراية الأفلاك، وغيرها، توفي ٦٦٣هـ. انظر الأعلام: ٧/٢٧٩.

[1] وهو «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» في المنطق والحكمة، وهو الكتاب الذي نقده النصير الطوسي في «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار»، وقد طبع بإيران بعناية مهدي محقق، وتوشي هيكو. انظر دراسة د. خالد العدواني لكتاب «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للإصفهاني: ١/٣٣.

[2] كذا في الأصل، ولعل الأولى «أجاب به».

(وَمِنْهُ الْخُلْفُ[1]، وَهُوَ: مَا يُقْصَدُ فِيهِ إِثْبَاتُ الْمَطْلُوبِ بِإِبْطَالِ نَقِيضِهِ). قال الشيخ في وجه تسميته خلفا: إنه يعطي النتيجة من خلفه، فعلى هذا ينبغي أن يقرأ «الخَلْف» بفتح الخاء، والمشهور الضم بمعنى الردي، وإليه ميل الطوسي[2]. (وَمَرْجِعُهُ إِلَى اقْتِرَانِيٍّ) شرطي (وَاسْتِثْنَائِيٍّ[3])؛ فإن الحاصل: لو لم يكن المطلوب ثابتا كان نقيضه ثابتا، وكلما كان نقيضه ثابتا ثبت المحال، والتالي باطل.

هذا إذا كانت الشرطية المقدمة الثانية من الاقتراني ضرورية[4]، وكذا استثناء الاستثنائي، وأما إذا كان إحداهما نظرية يحتاج[5] إلى قياس آخر لإثباتها. ثم هذا الإرجاع مذهب الشيخ، ويمكن إرجاعه إلى قياسين استثنائيين، بأن يقال: لو لم يثبت المدعى ثبت نقيضه، والتالي باطل؛ إذ لو لم يبطل لزم المحال، والتالي باطل.

وههنا شك، وهو: أنه جرت العادة بإثبات استحالة المستحيلات بالقياسات الخلفية هكذا: لو لم يكن هذا الشيء محالا كان ممكنا، ولو كان

---

(١) أي من القياس الاستثنائي قياس الخلف.

(٢) في شرح الإشارات: ٤٥٦/١.

(٣) يعني أن قياس الخلف في الحقيقة مركب من قياسين، أحدهما اقتراني من متصلة وحملية، والآخر استثنائي. وذلك لأن القياس لما كان منحصرا في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك، وقد وقع اختلاف عظيم فيه، والذي استقر رأي الشيخ عليه أنه مركب من اقتراني واستثنائي، كما سيشير إليه الشارح. راجع شرح القطب على الشمسية مع عبد الحكيم: ٢٣٧/٢.

(٤) كذا في حمد الله.

(٥) كذا في حمد الله، ولعل الأولى «فتحتاج». هذا ما حققه السعد في شرح الأصول، راجع أيضا شرح اليزدي على التهذيب: ١٠٤ (الطبعة البيروتية).

ممكنا لزم من وقوعه المحال، وهو باطل، فإمكانه باطل. ويرد عليه أن الممكن ربما يستلزم محالا، كعدم المعلول الأول عدم الباري تعالى ـ جلَّ مجدُه وذكرُه تعالى عنه علوا كبيرا ـ فمن لزوم المحال لا يلزم استحالة.

أجاب المحقق الدواني، بأن الممكن إنما يستلزم محالا إذا كان ممتنعا بالغير، والمطلوب من القياسات الخلفية ليس إلا مطلق الاستحالة، وهي لازمة من استحالة المحال. هذا، والظاهر أن المحال اللازم إن كان عدمه على فرض وجوده فيفيد استحالة الملزوم؛ لأن فرض وجوده حينئذ صار في قوة اجتماع النقيضين، وهو مستحيل بالذات، وفيما عدا ذلك يحتمل الوجهين. هذا، والله أعلم بالصواب.

[فَصْلٌ فِي الاِسْتِقْرَاءِ[1]]

ولَمّا فرغ عن القياس بأقسامه أراد أن يشرع في الاستقراء، (وَ) قال: (الاِسْتِقْرَاءُ حُجَّةٌ، يُسْتَدَلُّ فِيهَا مِنْ حُكْمِ الْأَكْثَرِ عَلَى الْكُلِّ). اعلم[2]: أن الاستقراء تام، وهو حجة، يستدل فيها بحصر شيء في الجزئيات حصرا قطعيا، وإثبات حكم لها؛ ليلزم الحكم على ذلك الشيء كليا، وهو يفيد اليقين، ويسمى قياسا مَقْسِمًا، وناقصٌ، وهو ما ذكره المصنف، وقَسِيمٌ للقياس المتقدم.

(كَمَا نَقُولُ «كُلُّ حَيَوَانٍ يَتَحَرَّكُ فَكُّهُ الْأَسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْغِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ وَالْفَرَسَ وَالْبَقَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ[3] مِمَّا تَتَبَّعْنَاهُ كَذَلِكَ». وَهُوَ إِنَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ[4]؛

---

(١) راجع لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٢٤٤، ٢٤٥، المطالع مع شرح القطب: ٢٤٨، السعدية: ٣٦٤، ٣٦٥، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٤١٢، ٤١٣.

(٢) قال شيخ الإسلام زكريا في غاية الوصول مع أصله (١٣٨): «(الاستقراء بالجزئي على الكلي) بأن يتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له»، (إن كان تاما) بأن كان بكل الجزئيات إلا صورة النزاع (فـ) ـهو دليل (قطعي) في إثبات الحكم في صورة النزاع (عند الأكثر) من العلماء، وقال الأقل منهم: ليس بقطعي؛ لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بُعد، قلنا: هو منزل منزلة العدم، (أو) كان (ناقصا)، بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع (فظني) فيها، لا قطعي.... ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظنا».

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «لأن الإنسان والبهائم وغير ذلك».

(٤) «إذا كان المطلوب الحكم الكلي، وأما إذا اكتفي بالجزئي فلا شك أن تتبع البعض يفيد اليقين به. كما يقال: «بعض الحيوان فرس، وبعضه إنسان، وكل فرس يحرك فكه=

لِجَوَازِ التَّخَلُّفِ)، أي لجواز تخلف الحكم عن بعض الجزئيات[1]، (كَمَا قِيلَ فِي التِّمْسَاحِ) في المثال المضروب، هذا بخلاف الاستقراء التام؛ فإنه يفيد القطع.

(وَلَا يَجِبُ ادِّعَاءُ الْحَصْرِ) في هذا الاستقراء، (كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ) المحقق[2] (وَأَتْبَاعُهُ، وَإِلَّا)، أي وإن وجب ادعاء الحصر (أَفَادَ) الاستقراء (الْجَزْمَ، وَإِنْ كَانَ ادِّعَائِيًّا)، فيستلزم أن يكون الاستقراء بحيث لو سلم مقدماته لزم القطع بالمطلوب، وهذا شأن القياس.

(نَعَمْ، يَجِبُ ادِّعَاءُ الْأَكْثَرِ؛ لِأَنَّ الظَّنَّ تَابِعٌ لِلْأَعَمِّ الْأَغْلَبِ)، فإن كان هذا الادعاء صادقا أفاد الظن، وإلا لا، لكنه بحيث لو سلم لزم الظن بالمطلوب، (وَلِذَلِكَ)، أي لكون الظن تابعا للأغلب (بَقِيَ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ التِّمْسَاحِ كَذَلِكَ.

وَهٰهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا فُرِضَ فِي بَيْتٍ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ مُسْلِمَانِ وَوَاحِدٌ كَافِرٌ[3]، لَكِنْ لَمْ تَعْلَمْ بِأَعْيَانِهِمْ، فَكُلُّ مَنْ تَرَاهُ مَظْنُونُ الْإِسْلَامِ؛ بِنَاءً عَلَى قَاعِدَةِ الْأَغْلَبِيَّةِ)؛ فإن الأكثر منهم ـ وهم اثنان ـ مسلمان، (وَكُلَّمَا تَيَقَّنْتَ)، أي صدَّقت (بِإِسْلَامِ اثْنَيْنِ مِنْهُمْ عَلَى التَّعَيُّنِ تَيَقَّنْتَ بِكُفْرِ الْبَاقِي)، يعني أن[هـ]

= الأسفل عند المضغ، وكل إنسان أيضا كذلك» ينتج قطعا «أن بعض الحيوان كذلك». قاله اليزدي في شرح التهذيب: ١٠٦ (الطبعة البيروتية).

(١) «التي لم يُستقرَأ حالُها، بخلاف حال الجزئيات التي استقرئت»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٨٢٤/٢.

(٢) قاله السيد في حواشي شرح التجريد، كما نقله عنه عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية: ٢٤٤/٢، ٢٤٥، وتبعه في ذلك، وكذا العطار أيضا نقله في حاشية الخبيصي: ٤١٢.

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «ثلاثة رجال مثلا اثنان...».

كلما حصل الظن بإسلام اثنين حصل الظن بكفر الباقي؛ لأن إسلام اثنين ملزوم لكفر الباقي؛ (بِنَاءً عَلَى الْفَرْضِ، وَالظَّنُّ بِالْمَلْزُومِ يَسْتَلْزِمُ الظَّنَّ بِاللَّازِمِ)، إذا كان اللزوم معلوما، وههنا كذلك، (فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مَظْنُونَ الْكُفْرِ، وَذَلِكَ مُنَافٍ لِمَا ثَبَتَ أَوَّلًا.

وَحَلُّهُ: أَنَّ الْمَلْزُومَ إِذَا كَانَ أَمْرَيْنِ فَلَا بُدَّ فِي اسْتِلْزَامِ ظَنِّهِ الظَّنَّ بِاللَّازِمِ أَنْ يَظُنَّ بِأَنَّ كِلَيْهِمَا مَعًا مُتَحَقِّقٌ، لَا أَنْ يَظُنَّ بِكُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ بِانْفِرَادِهِ)؛ لأن الملزوم بالحقيقة مجموع ذينك الأمرين، وكل واحد واحد على الانفراد جزء الملزوم، (وَالثَّانِي لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَوَّلَ)، أي تحقق كل واحد واحد على الانفراد لا يستلزم تحقق المجموع، فلا يستلزم ظنه ظنه، (وَالْمُتَحَقِّقُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ هُوَ الثَّانِي)، بل ظنه، (فَلَا مَحْذُورَ، فَتَفَكَّرْ.

أَقُولُ: يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ وُجُودَ الثَّالِثِ لَازِمٌ لِوُجُودِ الِاثْنَيْنِ)، وقد سلم المجيب وجود كل من الاثنين، فيلزم وجود المجموع، (فَالْأَوَّلُ) هو المجموع (مُتَحَقِّقٌ كَالثَّانِي)، وهو كل واحد واحد، فعاد الشك.

(فَإِنْ قُلْتَ): إن تحقق الثالث حين تحقق الاثنين مسلَّم، لكن المجموع قسمان: مجموع بين آحاده انتشار، ومجموع بين آحاده اجتماع، و(الْمُتَحَقِّقُ) ههنا (مِنَ الثَّالِثِ مَا بَيْنَ آحَادِهِ انْتِشَارٌ، بِأَنْ يُلَاحَظَ وَاحِدٌ وَاحِدٌ، وَالْمُسْتَلْزِمُ) لكفر الباقي (هُوَ مُلَاحَظَةُ الْآحَادِ مَعًا؟

قُلْتُ: مَلْزُومُ الْيَقِينِ هُوَ الْيَقِينُ بِالثَّالِثِ)، أي ملزوم التصديق يقينا كان أو ظنا بكفر الباقي هو التصديق بإسلام مجموع الاثنين (مُطْلَقًا)، انتشارا كان أو اجتماعا، (فَكِلَا الْقِسْمَيْنِ مَلْزُومٌ) لكفر الباقي، (إِلَّا أَنْ يُقَالَ: لَا تَفَاوُتَ فِي

صُورَتَيْ مَلْزُومِ الْيَقِينِ)، يعني لا تفاوت في صورتي يقين المجموع المنتشر والمجتمع؛ فإن كليهما ملزوم كفر الباقي؛ (لِعَدَمِ الْمُوجِبِ لِلانْتِشَارِ[1])، أي لفقدان الذي يوجب الذي يوجب الاختلاف بينهما، (بَلْ إِنَّمَا التَّفَاوُتُ) بين المجموعين (بِالِاعْتِبَارِ) لا غير، (وَأَمَّا مَا نَحْنُ فِيهِ) من حديث الظن (فَبِخِلَافِ ذَلِكَ)، أي بخلاف اليقين؛ فإن الظن بالملزوم الذي هو إسلام اثنين لا يوجب الظن باللازم الذي هو كفر الباقي، بل الظن مضادة لقاعدة الأغلبية، (فَتَأَمَّلْ) فيه؛ فإن الفرق بين اليقين والظن في هذا الحكم تحَكُّم محض، كيف وانفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم تجويز لظن الانفكاك بينهما، وهو كما ترى.

واعلم: أن قاعدة الأغلبية إنما حكمت بأن حكم كل واحد واحد حكم الأفراد الأغلب، ولا يلزم أن يكون حكم مجموع واحد واحد حكم الأغلب؛ فإن الكل الأفرادي والمجموعي مفترقان في الحكم، والحكم الأفرادي قد يصدق ثبوته لكل واحد واحد بدلا وانفرادا، ففي الصورة المضروبة يظن بإسلام كل واحد واحد، لا بإسلام مجموع اثنين، لا معا ولا منتشرا، والملزوم لظن كفر الباقي هو الثاني دون الأول، فانحسم الشك، ولعل ذلك هو مراد المجيب، فحينئذ لا يرد عليه شيء.

ولو تنزلنا قلنا في الجواب: إن الضعيف يَضْمَحِلُّ عند وجود القوي، فتعيَّنُ كفرِ واحد من الثلاثة أَبْطَلَ الظن بإسلام الكل، كما أن النص القاطع بطل القياس، ولا ضير فيه، فيخلف قاعدة الأغلبية في بعض المواد، ووجود المانع غير مضر. هذا، والله أعلم بالصواب.

---

[1] كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «لعدم موجب الانتشار».

[التَّمْثِيلُ يُفِيدُ الْقَطْعَ[1]]

ولَما فرغ عن الاستقراء أراد أن يشرع في التمثيل، (وَ) قال: (التَّمْثِيلُ اسْتِدْلَالٌ بِجُزْئِيٍّ عَلَى جُزْئِيٍّ) آخر (لِأَمْرٍ مُشْتَرَكٍ، وَالْفُقَهَاءُ يُسَمُّونَهُ قِيَاسًا[2]، وَالْأَوَّلَ أَصْلًا وَالثَّانِيَ فَرْعًا، وَالْمُشْتَرَكَ عِلَّةً جَامِعَةً)، قالوا هو[3] حجة ظنية، وبعضهم شددوا وقالوا دون الاستقراء، والشيخ أفرط في ذلك وقال هو أيضا حجة ضعيفة[4]، وهذا كله من سوء فهم الشيخ وأتباعه، والنصير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر حدَّ البَلَادَةِ، وظن أنه لا يلزم منه شيء[5]؛ فإنا بينا سابقا[6] أن طريق الإيصال فيه قطعي؛ فإنه راجع إلى القياس، فإن كانت

---

(١) راجع لهذا المبحث: معيار العلم للإمام الغزالي: ١٠٥ - ١١٤، الشمسة مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٢٤٥، ٢٤٦، تسديد القواعد للإصفهاني: ٢/٨٢٤، ٨٢٥.

(٢) القياس الأصولي الفقهي والتمثيل المنطقي الأرسطي يبدوان كأنهما لا فرق بينهما، والحق أنهما يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما، بالرغم من هذا التشابه الظاهري. ومن أوجه الاختلاف: أن الأصوليين اعتبروا قياسهم موصلا لليقين، وإليه يميل الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ ميلا شديدا، ورد على ابن سينا والطوسي في قولهما بأنه ضعيف ولا يفيد إلا الظن، ومن الظريف أن يؤيد الشارح موقفه بمذهبه الحنفي المهتم بالقياس اهتماما أكثر من سائر المذاهب الفقهية، كما سيأتي من الشارح آنفا. راجع للتفصيل في ذلك مناهج البحث، د/ علي سامي النشار: ١١٢ - ١١٥.

(٣) في الأصل «هي»، وفي نقل العطار على الخبيصي (٤١٤) «هو»، وهو الصواب.

(٤) قاله في الإشارات والتنبيهات: ١/٣٦٩.

(٥) انظر مثلا شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي: ١/٣٧٠.

(٦) أراد به ما سبق أن قال في القياس: «الظاهر أنه - أي التمثيل - لا يخرج عن قيد»

مقدماته قطعية تورث القطع، كالقياس المنطقي.

وهل يشك عاقل إذا ثبت أن حكم الجزئي معلول لعلة قطعا، وهي موجودة في جزئي آخر قطعا في أن يَثبت ذلك الحكمُ في ذلك الجزئي قطعا، لا سيما إذا علم قطعا أن العلة إنما وضعت علة لِيتعدَّى الحكم بها. وإن كانت ظنية تورث الظن، فمن أين ضعف هذه الحجة؟ ولعل الفقهاء - أعلى الله أعلامَهم - إنما حكموا بالظنية لأن الأغلب في مقدماته الظن، ومن ههنا ترى بعضهم يقدمون بعض التمثيلات على بعض النصوص[1]. وبالجملة تضعيف هذه الحجة لا يصدر إلا عمن انتهى حدَّ البلادة، ولا يليق أن يخاطَب في المباحث العلمية.

(وَلإِثْبَاتِ الْعِلِّيَّةِ طُرُقٌ) مذكورة في أصول الفقه، (وَالْعُمْدَةُ) عند أهل المنطق (الدَّوَرَانُ، وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ، وَهُوَ الِاقْتِرَانُ)، أي اقتران الحكم بالعلة (وُجُودًا وَعَدَمًا، قَالُوا الدَّوَرَانُ آيَةُ كَوْنِ الْمَدَارِ عِلَّةً لِلدَّائِرِ).

لا يخفى عليك أن مجرد الدوران قد يكون في معلولي علة واحدة، وفي المتضايفين، فكيف يكون آية للعلية، بل لا بد لها من التأثير؛ كما قال

= اللزوم؛ لأن حاصله أن هذا الحكم في هذا الجزئي ثابت، كالحرمة في البنج؛ لأنه مشارك للأصل كالخمر في علة الحكم كالإسكار، وكلما هو مشارك للأصل في علة الحكم، فالحكم ثابت فيه، فهذا الجزئي الحكم ثابت فيه، وهذه المقدمات مستلزمة للنتيجة قطعا. فإن قلت: كونه مشاركا للأصل في علة الحكم أمر مظنون؛ لجواز كون الأصل شرطا أو الفرع مانعا؟ قلت: هذا لا يضر؛ إذ المراد باللزوم كون المقدمتين بحيث لو فرضتا صادقتين لزم صدق النتيجة، لا أن المقدمات والنتيجة صوادق في نفس الأمر، وإلا خرج القياس السوفسطائي».

(1) وهم فقهاء السادة الحنفية، رحمهم الله.

الإمام[1] الهمام، إمام الأئمة سيد الأتقياء والعلماء، وارث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، إمامنا الأعظم، إمام الكل، الإمام أبو حنيفة الكوفي، رضوان الله تعالى عليه وعلى أتباعه: لا بد في العلة من التأثير، إما في عين الحكم أو نوعه أو جنسه، وبالعكس، ولا يكفي الدوران، بل هو ليس شيئا[2]، ولا سبيل إلى العلم به في الشرعيات إلا إذا ثبت بنص أو إجماع، فقد ظهر من هذا أنهما إذا كانا قطعيين يفيد قطعية العلة ألبتة.

(وَالتَّرْدِيدُ، وَيُسَمَّى بِالسَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ، وَهُوَ تَتَبُّعُ الْأَوْصَافِ، وَإِبْطَالُ بَعْضِهَا؛ لِتَعَيُّنِ الْبَاقِي) للعلية. وهذا الطريق حجة بالاتفاق، لكن لا بد في الحصر للأوصاف من الاستعانة بالنص أو الإجماع عندنا في الشرعيات، وإن كان هذا الحصر وإبطال الباقي ظنيين أفاد الظن، وإلا أفاد القطع.

والنصير الطوسي لَما تقرر في رأيه الكاسد أن الحق ما كان مخالفا لسائر الملل والنحل[3] من أمة محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم قال: «وهم يطالبون أولا بكون الحكم معللا، وثانيا بحصر الأقسام، وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها، مما يمكن، ولو سلم الجميع لما أفاد القطع أيضا؛ لأن الجامع إنما يكون[4] علة للحكم في الأصل؛ لكونه أصلا ثم دون الفرع[5]، وربما ينقسم إلى قسمين، يكون أحدهما علة [للحكم أينما وقع]، دون

(١) في الأصل «إمام».
(٢) في الأصل «شيء».
(٣) فلسفة الطوسي الفاشلة هذه تناولها جلال المحققين الدواني رَحِمَهُ اللَّهُ بالرد والتفنيد في أوائل شرحه على العقائد العضدية، فانظره إن شئت.
(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة «اليقين»، بدل «القطع»، و«ربما» بدل «إنما»، كما في الهامش، وهذه النسخة الثانية هي المطابقة لطبعة شرح الطوسي (١/٣٦٩، ٣٧٠).
(٥) كذا في الأصل، وليس في المنقول منه «ثم».

الثاني، وقد اختص الأصل بالأول. ثم إن صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا، والتمثيل بالأصل حشوا»[1].

اعلم: أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلي شرطوا أن لا يكون الأصل مخصوصا بالحكم، وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة المعينة، وهي موجودة في الفرع، فإن ثبت هذه الأمور بالقطعيات ثبت الحكم قطعا، وإن ثبت ظنا ثبت الحكم ظنا، وإن لم يثبت أصلا لم يصح التمثيل. فقوله «وهم يطالبون إلخ» قلنا: نحن نثبت إن تم صح التمثيل، وإلا لا، كما أنكم تطالبون بمقدمات أقيستكم، إن صحت صح، وإلا لا.

وقوله «ولو سلم الجميع لما أفاد اليقين» قلنا: إن أراد بعد تسليم قطعية الجميع وقطعية ما شرطوا فذلك سفاهة، وإلا فلا نزاع. وقوله «لأن الجامع إلخ» قلنا: نحن نثبت ذلك فيما يستعمل فيه التمثيل، فإن تم تم، وإلا لا، كما في مقدمات أقيستكم. وقوله «ثم إن صح إلخ» قلنا: ربما لا يثبت علية العلة إلا بعد ملاحظة الأصل، كما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه، فلا حشو[2].

والمصنف رَحِمَهُ اللَّهُ تبع الشيخ، أو نظر إلى الأقيسة المستعملة كثيرا، وقال: (وَهُوَ يُفِيدُ الظَّنَّ، وَالتَّفْصِيلُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ[3])، فاطلب من الكتب

---

(1) شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات: ١/٣٦٩، ٣٧٠، وما جعلته بين [ ] ليس في الأصل، أثبته من المنقول منه.

(2) وموقف الشارح هذا لقي قبولا وإعجابا ممن جاؤوا بعده، منهم العلامة المحقق حسن العطار، كما سبق النقل عنه آنفا، ومنهم المحقق محمد عبد الحق بن فضل الحق الخيرابادي الهندي في حاشية شرح حمد الله على السلم: ٣٩٩.

(3) وهذا هو رأي المصنف في كتابه الأصولي «مسلم الثبوت» أيضا، وكذا رأي الشارح هنا=

المصنفة فيه، وتوكل على الله تعالى؛ فإنه ملهم الصواب.

= هو رأيه في كتابه الأصولي «فواتح الرحموت». وهذا هو نص عبارتهما من المسلم وشرحه الفواتح (٢/٢٤٩): «(وحكمه ثبوت حكم الأصل في الفرع، والظن به بعد النظر، لا القطع، وإن قطع بمقدماته ومواده، وذلك لأن طريق الإيصال فيه ظني؛ فإنه لا يرفع احتمال كون الأصل شرطا) في حكمه وتأثير علته، (أو الفرع ما نعا) عن الحكم، فلا يصل إليه الحكم. ولما كان يرد عليه أن القياس إنما ينتج بملاحظة أن كلما توجد العلة يوجد المعلول، وهذه مقدمة قطعية توجب القطع إن كانت العلة قطعية، وإذا جوز كون الأصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة، وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال (ولو قطع بكون العلة علة تامة)، وبني الإنتاج على تلك المقدمة (رجع إلى القياس المنطقي)، ولم يبق قياسا فقهيا، (فتفكر)». وهذا الذي قاله المصنف من أن ما قطع بالعلية يرجع إلى القياس المنطقي، وليس تمثيلا هو ما قاله غيره أيضا، كالإصفهاني في تسديد القواعد: ٢/٨٢٥.

ولكن الشارح رد على ما تمسك به المصنف في الفواتح قائلا: «هذا ليس بشيء؛ فإن رجوعه إلى القياس المنطقي لاشناعة فيه، بل هو الأحق بالقبول؛ فإن حاصله يرجع إلى أن النبيذ توجد فيه الشدة المطربة التي هي علة الحرمة، وكل ما توجد فيه علة الحرمة فهو حرام، فطريق الإيصال فيه شكل أول قطعي الإنتاج، وإنما يجيء الظن من المادة من مظنونية العلة، فإذا قطع بالعلية وجب القطع البتة».

(الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسُ[1])

لَما فرغ المصنف عن مباحث الحجة من حيث الصورة أراد أن يبين نبذا من أحوالها من جهة المادة[2]، ولنبدأ بتفسير المبادئ. القضايا التي ينتهي إليها الأقيسة إما أن تفيد تصديقا، أو تأثيرا آخر غير التصديق، الثانية القضايا المخيلة. وما يفيد تصديقا فإما يفيد الظن، فهي المظنونات، أو يقينا، فإما يقينا جازما مطابقا للواقع، من حيث إنها مطابقة، فهي الواجب قبولها، أو يقينا من جهة الشهرة بين الجمهور، فهي المشهورات، أو من جهة تسليم إمامٍ يوثق به، فهي المقبولات، أو من جهة تسليم أحد المتخاصمين، فهي المسلمات، أو من جهة مشابهة للصوادق أو المشهورات، فهي المشبهات، أو من جهة حكم الوهم، فهي الوهميات.

---

(١) راجع لتفاصيل هذه المباحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ٣٤١/١ - ٣٦٣، ٤٦٠ - ٤٧٣، معيار العلم للإمام الغزالي: ١١٨ - ١٣٥، منطق التلويحات للسهروردي: ٦٩ - ٧٣، حكمة الإشراق له: ٤٠ - ٤٢، البصائر النصيرية: ٢١٩ - ٢٢٩، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٤٦/٢ - ٢٥٧، المطالع مع شرح القطب: ٢٤٨ - ٢٥١، السعدية: ٣٦٧ - ٣٧٩، تسديد القواعد للإصفهاني: ٨٢٠/٢ - ٨٢٢، حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٣/٢ - ٣١٥، شرح حمد الله على السلم: ٣٩٨ - ٤٤٠، حاشية العطار على الخبيصي: ٤١٦ - ٤٢٩، البرهان للكلنبوي: ٥٠ - ٥٤.

(٢) اعلم: أن لكل مركب مادةً وصورةً، كالسرير له مادة كالخشب، وصورة وهي الهيئة السريرية. انظر شرح العضد لمختصر ابن الحاجب: ١٦.

وما لا يفيد تصديقا ولا تأثيرا آخر فلا اعتداد به عند أصحاب الصناعات، كالمشكوكات مثلا. والواجب قبولها إما أن يكفي للتصديق بها بقدر الطرفين والنسبة، فهي الأوليات، أو لا يكفي، فإن احتيج إلى وسط لا يغيب عن الذهن بعد تصور الطرفين، فهي الفطريات، والقضايا قياساتها معها، أو إلى وسط يغيب عن الذهن بعد تصور الطرفين، لكن لا يحتاج إلى فكر ونظر، فهي الحدسيات، أو إلى حس، وهي المشاهدات، أو إلى إخبار جماعة لا يصح عند العقل تواطئهم على الكذب، فهي المتواترات، أو إلى تكرار المشاهدات، فهي المجربات.

فهذه ثلاثة عشر صنفا[1]، فالأوليات نحو الكلُّ أعظم من الجزء، والفطريات نحو «الواحد نصف الاثنين»؛ فإن العقل لا يحكم به إلا وهو ملاحظة أنه مشتمل على مثله، والحدسيات نحو «القمر يستضيئ من الشمس»؛ فإن العقل إنما يجزم بها بملاحظة أن نوره يزداد بازدياد المقابلة، وينقص بنقصانها، والمشاهدات وهي إما مشاهدة بِحِسٍّ ظاهر، نحو «النار حارة»، أو بحس باطن، نحو «إن لنا جوعا»، والمتواترات نحو «مكةُ موجودة»، والمجربات نحو «السَّقْمُونيا مُسْهِلٌ للصَّفراء»[2].

---

(١) وهي: أوليات، مشاهدات، مجربات، متواترات، مقدمات فطرية القياسات (أو القضايا التي قياساتها معها)، وهميات، مشهورات بالحقيقة، مقبولات، مسلمات، مشبَّهات، مشهورات في الظاهر، مظنونات، مخيلات. وهي تسمى مبادئ القياسات، راجع البصائر النصيرية: ٢٢٠. قال الطوسي في شرح الإشارات (٣٤٤/١): «واعلم أن هذه التقسيمات ليست بذاتية؛ فإن الأقسام قد تتداخل باعتبارات.. ولذلك جعلها الشيخ أصنافا لا أنواعا».

(٢) والقياس المؤلف من هذه الستة ـ وهي أصول اليقينيات ـ يسمى برهانا، والعلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على الغير. انظر حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٤/٢.

والمشهورات وهي[1] إما مسلمة عند الأنام كافةً، نحو «العلم حسن»، ويسمى مشهورات مطلقة، أو عند جماعة مخصوصة، كما عند أهل الهند[2] «ذبح الحيوانات مذموم»، ويسمى مشهورات محدودة. وهي ربما تكون صادقة، إما نظرية نحو «كل مُثَلَّثٍ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين»، أو ضرورية نحو «السلب والإيجاب لا يجتمعان»، بل أكثر الأوليات كذا[3]. وربما تكون كاذبة، كما تقدم في مثل أهل الهند[4].

والوهميات، وهي قد تكون صادقة، كأحكام الوهم في المحسوسات،

(١) من هنا إلى آخر هذه الفقرة نقل العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٣).

(٢) أي الهنادكة الوثنيين من أهل الهند، لا جميع أهل الهند.

(٣) قال السهروردي في منطق التلويحات (٧٠): «وهي ـ أي المشهورات ـ قضايا، لو خلي العقل وذاته دون أَنِفَة ورحمة وقوى وانفعالات، من عادات وشرائع وآداب لم يحكم بها لذاته، كحكمك بأن الظلم قبيح، وكشف العورة عند الناس قبيح وغير ذلك. ولو قُدِّر الإنسان أنه خلق دفعة ولم يستأنس بما وراء اقتضاء عقله لم يحكم بها، بخلاف الأوليات، فمن المشهور أولي، فيحمل على الأولي وما معه، دون العكس»، وراجع أيضا الإشارات مع شرح الطوسي: ٣٥١/١، والبصائر النصيرية: ٢٢٤، والمعيار للغزالي: ١٢٨، وحاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٤/٢.

(٤) قال القطب في شرح الشمسية إن المشهورات قضايا يعترف بها جميع الناس.....، وعلق عليها عبد الحكيم في حاشيته (٢٥٢/٢) قائلا: «لم يُرِدْ بالناس الاستغراقَ الحقيقي؛ إذ لا قضية يعترف بها جميع أفراد الإنسان، بل العرفي، أي من في قرن أو إقليم.. أو غير ذلك»، وأنت ترى في ضوء ما بينه الشارح هنا ـ وكذا كثيرون غيره، كصاحب البصائر النصيرية (٢٢٤) مثلا ـ ضعف كلام عبد الحكيم هذا، بل لا مانع من حمله على الاستغراق الحقيقي؛ لاتفاق العقلاء كافة ـ مثلا ـ على حسن العلم وقبح الجهل، فإن فرض وجود شخص يخالف ذلك فليس من الناس، بل هو من البهائم، ولكن تصاريف الأقدار جعلته يمشي على رجلين، ولعل هذا القسم هو الغالب في زمان عبد الحكيم، فما بالنا في عصورنا هذه! والله المستعان. راجع أيضا العطار على الخبيصي: ٤٢٣.

وقد تكون كاذبة، نحو «كل موجود في مكان»[1]. **والمقبولات** نحو أقوال الإمامِ الهمام، إمامِنا أبي حنيفة، وأقوال أبي يزيد البسطامي رحمهما الله تعالى، وغيرِهما من الأئمة. **والمسلمات**[2] **والمظنونات**[3] نحو «كل فاعل مرفوع»[4]، **والمخيلات**[5] نحو «زيد قمر»، **والمشبهات**، وهي إما مشبهة بالواجب القبول، نحو «مربع النصف نصف مربع الضعف»؛ فإنه ربما يحكم العقل لشبهه أن النصف نصف الضعف، أو بالمشهورات، نحو «كل جسم في مكان» عند المشائين؛ فإنه يحكم به باشتباه أن «كل جسم في حيز»، ونحو «نصْرُ الأخ الظالم خير»؛ فإن فيه اشتباها بأن «صلة الرحم خير»، أو بالمقبولات، نحو «قتل النفس بالجوع خير»؛ فإن فيه اشتباها بقول العارف جلال الدين الرومي[6]، صاحب «المَثْنَوِي» «تقليل الطعام خير»، أو بالمظنونات، نحو «مفعول ما لم يسَمَّ فاعله منصوب»، ففيه اشتباه بأن «المفعول منصوب».

---

(١) كما يقع لأهل التجسيم، وما أكثرهم في هذه الأيام. والقياس المؤلف من الوهميات أو المشبهات ـ الآتية ذكرها ـ يسمى سفسطة، وسيأتي، ومن هنا لو ذكرهما ـ أي الوهميات والمشبهات ـ معا كان أحسن.

(٢) لو ذكر هذا الصنف ـ أي المسلمات ـ مع المشهورات كان أحسن؛ حيث إن القياس المؤلف منهما يسمى قياسا جدليا، كما سيأتي.

(٣) لو ذكر هذا الصنف ـ أي المظنونات ـ مع المقبولات كان أحسن؛ حيث إن القياس المؤلف منهما يسمى قياسا خطابيا، كما سيأتي.

(٤) كذا في الأصل، ولا يخفى أن هذا المثال ليس مثال المظنونات، بل هو مثال المسلمات، وأما المظنونات فلم يذكر لها مثالا، ومن أمثلتها التي يذكرونها في كتبهم: فلان يطوف بالليل، فهو سارق.

(٥) والقياس المؤلف منها يسمى شعرا، كما سيأتي.

(٦) في الأصل «رومي» بدون الألف واللام.

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحجة إما مفيدة لليقين الجازم المطابق، فهي البرهان، أو لليقين على وجه الشهرة أو التسليم، فهي الجدل، أو للظن فهي الخطابة، أو للتخيل فهي الشِّعْر، أو للقين الكاذب فهي المغالطة، فهذه خمسة أقسام للقياس، وإذا علمنا ذلك فلنرجع إلى شرح المتن.

(الْأَوَّلُ: الْبُرْهَانُ[1]، وَهُوَ الْقِيَاسُ الْيَقِينِيُّ الْمُقَدِّمَاتِ). فإن قلت: هذا [redacted] يصدق على الشكل الثاني، المؤلف من موجبتين من اليقينيات، فالصواب أن يقال: المنتج يقينا؟

قلت: الأشكال الغير المشتملة على شرائطها ليس[2] قياسا حقيقة، وإنما يطلق عليها على التسامح.

ثم لَما كان في توهم البعض أن اليقينيات منحصرة في العقليات أزال بقوله: (عَقْلِيَّةً [كَانَتْ][3] أَوْ نَقْلِيَّةً، فَإِنَّ النَّقْلَ قَدْ يُفِيدُ الْقَطْعَ[4])، إذا كان خبرَ من يمتنع عليه الكذب، كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه، وخبر أهل الإجماع. (نَعَمْ، النَّقْلُ الصِّرْفُ لَيْسَ كَذَلِكَ[5])؛ إذ لا بد في

(١) عند الحكيم، وعند المتكلم يسمى دليلا بالمعنى الأخص. انظر حاشية السيد على شرح الإصفهاني على طوالع البيضاوي: ٤.

(٢) كذا في الأصل، والأولى «ليست».

(٣) ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٤) وللإمام الرازي رأي في إفادة النقل اليقين في بعض كتبه كالمحصل (٣١)، ومعالم أصول الدين (٩)، وتابعه عليه أمثال البيضاوي والإيجي، وهو محل انتقاد من قبل كثير من المتأخرين، ولعل المصنف أراد بهذا الكلام رد مقولة الرازي هذه، كما يفهم من شرح حمد الله: ٣٩٨، وانظر أيضا تسديد القواعد للإصفهاني: ٢/ ٨١٧.

(٥) قال حمد الله في شرحه (٤٠٧): «أراد بالنقل الصرف ما لا يكون مستمدا من العقل ومستندا إليه؛ فإنه لا يفيد، وإلا لزم الدور أو التسلسل؛ فإن العلم بصدق مدلول النقل=

القياس من المقدمتين والصورة، والنقلُ لا يفي بها.

(وَالْيَقِينُ) المستعمل في هذه الصناعة (هُوَ الِاعْتِقَادُ الْجَازِمُ)، بحيث لا يحتمل النقيض، خرج به الظن، (الْمُطَابِقُ) للواقع، خرج به الجهل المركب، (الثَّابِتُ) الضروري بحيث لا يمكن الزوال، قالوا: خرج به يقين المقلد، وفيه تأمل[1]. وصناعة البرهان ملكة يُقْتَدَرُ بها على تأليف البرهان لتحصيل هذا اليقين.

ثم اعلم: أنه ظن قوم أن لا يقين إلا من البرهان، فمنهم من قال: لا يمكن تحصيل اليقين من البرهان، وما هو مستعمل في العلوم ليس برهانا، وإلا لزم التسلسل؛ فإن مقدماته يجب أن تكون يقينية؛ إذ لا يقين من غير اليقينيات، وهكذا يتسلسل. ومنهم من اعترف بالبرهان، وقال يستدل على مقدماته بالدور، بأن يحصل مطلوب من مقدمات، ويحصل تلك المقدمات بمقدمات أخر، ثم يرجع ويثبت تلك المقدمات بأصل المطلوب، فلا تسلسل[2]، ويلزمهم المصادرة على المطلوب الأول والتقدم على نفسه؛ لأن موقوف الموقوف موقوف.

= موقوف على العلم بصدق المخبر، كالرسول مثلا، وهو إن كان مستفادا من النقل أيضا لزم الدور أو التسلسل، وإن كان مستفادا من العقل فلم يكن نقليا صرفا».

(١) قال في منهيته «وجهه ظاهر؛ فإنه لا دليل لهذه الدعوى، وقد اتفق الأئمة الأربعة المجتهدون الكرام أن إيمان المقلد مقبول وباق إلى الأبد، لا شك فيه».

(٢) من أول هذه الفقرة إلى قول الشارح «لا يحصل إلا بالبرهان» في الفقرة الثانية نقله العطار في حاشية الخبيصي (٤١٧) بدون اختلاف يذكر، إلا في موضع، أضع نصه هنا حتى تقارنه بما هنا: «وقال يستدل على مقدماته بالدور، بأن يحصل المطلوب من مقدماته، ويحصل تلك المقدمات بمقدمات أخر، ثم يرجع ويثبت تلك المقدمات بأصل المطلوب، فلا تسلسل، ويلزمه المصادرة على المطلوب الأول».

وهذا كله إنما نشأ من ظنهم الكاسد أن اليقين لا يحصل إلا من البرهان، بل ههنا مقدمات يقينية بنفسها، ينتهي إليها البرهان. نعم، العلم اليقيني بالنظريات لا يحصل إلا بالبرهان، وأشار المصنف إلى تلك المقدمات بقوله:

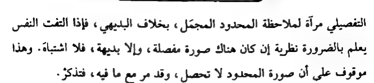
(وَأُصُولُهَا[١] الْأَوَّلِيَّاتُ، وَهِيَ[٢]: مَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ فِيهَا بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِ [redacted]
الطَّرَفَيْنِ، نَظَرِيًّا) كان الطرفان، (أَوْ بَدِيهِيًّا[٣]، وَتَتَفَاوَتُ جَلَاءً وَخَفَاءً)، حسب تصور الطرفين، (وَبَدَاهَةُ الْبَدِيهِيِّ كَعِلْمِ الْعِلْمِ مِنْهَا، وَهُوَ الْحَقُّ).

ظن قومٌ أن بداهة البديهي ضرورية، واختاره المصنف وشدَّدَ، حتى عَدَّ من الأوليات، واستدلوا عليه بأن الذهن إذا التفت إلى كيفية حصوله، فإن وجد حصوله بالنظر علم نظرية، وإن وجد حصوله بلا نظر علم بداهة، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل. ورد بأنه يجوز أن يكون شيء حصل من غير نظر، وحصل الأشياء الأخر من نظر، ونسي المقدمات وتطاول الزمان، ونسي كيفية الحصول، وحينئذ يحتاج إلى الدليل.

وأيضا يجوز أن يكون البديهي خفيا، فأزيل الخفاء بالتنبيه على هيئة شكل من الأشكال، ثم اشتبه الحال بعد تطاول المدة أن هذه الهيئة للتنبيه أو القياس، فحينئذ يحتاج إلى الدليل. وقس عليه التصورات الضرورية.

وقال بعض أجلة المتأخرين: إن التصور النظري إنما يحصل بالكنه، وفيه تصور واحد متعلق بالحد أولا وبالذات، وبالمحدود ثانيا وبالعرض، والحد

(١) كذا في المتن، ولو قال «وأصوله» كان أحسن؛ لأن الضمير المجرور يرجع إلى اليقين، أو القياس اليقيني، ويمكن تأويله أيضا باليقينيات، وإن لم يسبق ذكره صريحا، ولكنه مفهوم من السياق.
(٢) في بحر العلوم «وهو»، والمثبت من حمد الله.
(٣) المتن هكذا في بحر العلوم، وفي حمد الله «بديهيا أو نظريا».



التفصيلي مرآة لملاحظة المحدود المجمَل، بخلاف البديهي، فإذا التفت النفس يعلم بالضرورة نظرية إن كان هناك صورة مفصلة، وإلا بديهة، فلا اشتباهَ. وهذا موقوف على أن صورة المحدود لا تحصل، وقد مر مع ما فيه، فتذكرْ.

ثم إن المصنف عَدَّ علم العلم أيضا منها، فإن أراد علم العلم الذي قام بالنفس فهو حضوري، لا يتصف بالبداهة والنظرية كما مر، وإن أراد علم ماهية العلم ضروري فهو باطل، كيف ولم يعلم بعد، وإنما علمت بعض وجوهه، وقد مر الكلام فيه، وإن أراد أن علم هذه القضية نحن عالمون بما نعلم فلعله حق. هذا، والله أعلم.

(وَالْفِطْرِيَّاتُ، وَهِيَ مَا يَفْتَقِرُ إِلَى وَاسِطَةٍ لَا تَغِيبُ عَنِ الذِّهْنِ) بعد تصور الطرفين، (وَتُسَمَّى قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا[1]، وَالْمُشَاهَدَاتُ إِمَّا بِحِسٍّ ظَاهِرٍ)، من السمع والبصر والذائقة واللامسة والشامة، (وَهِيَ الْحِسِّيَّاتُ، أَوْ بِحِسٍّ بَاطِنٍ[2])، لعله أراد به قوة سوى الحس الظاهر لتدخل قوة العاقلة للنفس، (وَهِيَ الْوِجْدَانِيَّاتُ[3]، وَمِنْهَا)، أي بعض الوجدانيات (الْوَهْمِيَّاتُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ).

(١) قال ابن سينا في الإشارات (١/٣٥٠): «هي قضايا، إنما يصدق فيها لأجل الوسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن، فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلما أخطر حد المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال، مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة».

(٢) قال السعد في شرح العقائد النسفية (٢٦): «وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية»، قال المولى الخيالي معلقا عليه (٢٦): «فإنها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين، والكل باطل في الإسلام».

(٣) قال صاحب المواقف (١/١٢٤): «إنها قليلة النفع في العلوم؛ لأنها غير مشتركة، فلا تقوم حجة على الغير». وقال شارح المواقف (١/١٢٤): «الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم، وهما يقومان حجة على الغير».

الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية التي لا يدركها الحواس، كالمداوة في الذئب، والعُطُوفة في الأب، وما يصدق بهذه الحاسة يسمى وهميات، والوهم سلطان القوى، له تصرف على سائر المعقولات، حتى إنه ربما يعارض العقل، ويوقعه في الغلط، فالتصديق الذي يتعلق بالمحسوسات بواسطة الوهم يكون صادقا مطابقا، كحكمه بأن في الذئب عداوة، وبأن الكرة إذا تحركت على نفسها أحدثت من حركتها كل نقطة دائرة، فهذا حكم العقل بواسطة الوهم صادق. والتصديق الذي تعلق بغير المحسوسات بوساطته يكون كاذبا، كحكمه بأن كل موجود في مكان، فالقسم الأول من الوجدانيات.

(وَمِنْهَا[1] مَا نَجِدُهُ بِنُفُوسِنَا، لَا بِآلَاتِنَا)، من أحوال النفس والآلات، كالحكم بأن القضية ليس فيها نسبة سوى النسبة التامة الحاكية. فلعلك تفطنت بأن المشاهدات على ثلاثة أصناف، الأول ما يدرك بالحواس الظاهرة، الثاني ما يدرك بالباطن، ومنها الوهميات في المحسوسات، الثالث ما يدرك نفوسنا، والأخيران يسميان وجدانيات[2]. ثم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات، بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقبولها، وإلا لكان قولنا للسراب إنه ماء يصير من المشاهدات، وكذا سائر أغلاط الوهم والحس[3]. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب العليم الخبير.

(وَالْحَقُّ أَنَّ الْحِسَّ لَا يُفِيدُ إِلَّا حُكْمًا جُزْئِيًّا)؛ فإن الحس لا يدرك إلا

(١) أي من الوجدانيات.

(٢) نقل العطار في حاشية العطار (٤١٨) كلام الشارح هذا المتعلق بتقسيم المشاهدات إلى ثلاثة أصناف، وفي نقله «... الثاني ما يدرك بالباطنة، ومنها الوهميات، الثالث ما تدركه نفوسنا...».

(٣) هذا الكلام أيضا نقله العطار (٤١٨) من غير اختلاف.

الجزئيات[1]، (وَالْمُنْكِرُونَ لِإِفَادَتِهِ)، أي إفادة الحس العلمَ مطلقا (صُمٌّ وَعُمْيٌ[2])؛ فإنهم لما أنكروا علم البصر والسمع صاروا كأنهم لا يبصرون ولا يسمعون، فوجودُهما كلاوجودٍ. والحاصل أن إفادة الحس العلم من الضروريات، ولا يليق بحال عاقلٍ أن ينكره، لا سيما من له الحواس.

ثم إن المحسوسات هل تقع مقدمة برهانية أم لا؟ قالوا: لا تقع؛ لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس، فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا، فتأمل فيه. نعم، للعقل أن يأخذ أمرا كليا مشتركا في المحسوسات[3] بمعونة الحس، ويحكم عليه حكما حكم الحس على الجزئيات المحسوسة جزئيتها، وغير ذلك[4]، فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان، فللحس مدخل ما.

وههنا طريق آخر، هو: أنك قد علمت في بحث الكليات أن الجزئيات

(١) قال الطوسي في شرح الإشارات (١/): «والأحكام الحسية جميعها جزئية؛ فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي، استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله».

(٢) لقد قدح طوائف من أهل الباطل في إفادة الحسيات العلمَ، بل في البديهيات أيضا، ولهم في ذلك شبه وخيالات، يوردها المتكلمون في كتب الكلام، ويردون عليها. وأما القدح في الحسيات فينسب إلى أفلاطون وأرسطو وجالينوس وبطليموس، وفي نسبته إليهم تردد أو تأويل صحيح، وإلا فإليها تنتهي علومهم، فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها. انظر لشبه القادحين في الحسيات والجواب عليها البرهان لإمام الحرمين: ١١٣/١ ـ ١١٥، شرح المواقف: ١٢٦/١ ـ ١٤٥، شرح العقائد النسفية: ٢١، ٢٢، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ٢٣/١.

(٣) نقل العطار في حاشية الخبيصي عبارة الشارح من قوله «ثم إن المحسوسات» إلى آخر الفقرة، وفي نقله «بين المحسوسات» بدل «في المحسوسات».

(٤) كذا في الأصل، وفي نقل العطار: «... على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك»، ولعل في الأصل تصحيفا.

المادية كما تحصل صورها في الحس، فتدركها، كذلك قد يحصل في العقل المجرد، إما من غير حصولها في الحواس، كما في علمه تعالى ـ جل مجده ـ أو بعد الحصول فيها، كما في أنفسنا، وبتلك يتكشف الجزئي كما هو، وإن كانت من حصولها في نفس غير آبية عن الشركة، لكن معلومها آب عنها، فالحكم الذي يحكم العقل بعد جعلها مرآة لملاحظتها على ذلك الجزئي تصديق جازم ثابت، ويجوز أن يقع مسألة برهانية ومقدمة برهانية.

فإن قلت: فما الدخل للحس؟

قلت: ربما لا يُصَدق بالحكم على الجزئي إلا بعد حكم الحس عليه، فحكم الحس مُعِدٌّ لحكم العقل. هذا، والله أعلم، والعلم عند علام الغيوب.

(وَالْحَدَسِيَّاتُ، وَهِيَ)، أي الحدس **(سُنُوحُ الْمَبَادِئِ الْمُرَتَّبَةِ دَفْعَةً)**، وفرقوا بين الحدس والفكر أن[1] في الفكر يتدرج الذهن بعد تصور المطلوب في تحصيل المبادئ، فيحصل القضايا، ثم يأخذ منها ما يناسبه، فيرتب كذلك، أي تدريجا، فيحصل المطلوب. وفي الحدس ينتقل الذهن من المطلوب إلى المبادئ المرتبة دفعة، إما بعد تعَب أو لا، فيحصل المطلوب عقيبه دفعة. وهذا يرشدك إلى أن النفس قد تلتفتُ في آن واحد إلى قضيتين[2]. والعلم الحقيقي المطابق عند العليم الخبير.

(وَلَا يَجِبُ) في الحدس **(الْمُشَاهَدَةُ)** مرة، **(فَضْلًا عَنْ تَكْرَارِهَا، كَمَا قِيلَ[3])** في «شرح الإشارات»..............................

(١) كذا في الأصل، والأولى «بأن».

(٢) من هنا أيضا ينقل العطار في حاشيته على شرح الخبيصي: ٤٢٠.

(٣) قال رَحِمَهُ اللَّهُ في المنهية (ص: ٢٥٢) نقلا عن شرح حمد الله على السلم (ص: ٤١١):=

للنصير الطوسي[1]، (فَإِنَّ المَطَالِبَ الْعَقْلِيَّةَ)، التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا، ولا ينال الحسُّ حُكمَه، (قَدْ تَكُونُ حَدَسِيَّةً)، ولا يمكن المشاهدة هناك[2].

(وَالتَّجْرُبِيَّاتُ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَكْرَارِ فِعْلٍ ؛ حَتَّى يَحْصُلَ الْجَزْمُ[3])، والسر في إفادتها العلمَ أن الذهن ينتقل من مشاهدة الجزئيات، ووجدان حكم واحد عليها دائما أو أكثر إلى أن طبيعتها علة له، أو ملازمة للعلة ؛ لأن الاتفاقيات لا تكون أكثرَ أو دائما[4]، فيحكم بأن كل فرد من أفراد هذه الطبيعة محكوم عليها

= «قال السيد في شرح المواقف: ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا، هو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا [وفي المنهية هنا خطأ، صححته طبقا لما في الأصل المنقول منه]، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا، فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلافات العلل في ماهياتها، اهـ. والحق ما قال المصنف إن المطالب العقلية، أي التي لا استمداد فيها ولا في مبادئها من الحس قد تكون حدسية لسنوح مبادئها للنفس دفعةً، بل المطالب النظرية كلها، سواء كانت عقلية أو حسية، كلها حدسية عند حصول القوة القدسية، والفرق بينها وبين الفطريات أن المبادئ في الفطريات لازمة لمطالبها عن قصد تحصيلها، ولا يحصل إلا بعد الحركة الفكرية، كما فيمن لا يكون تلك المطالب حدسية بالنسبة إليه، وقد يحصل بلا حركة فكرية، لكن بعد شوق وتعب ؛ فإن الحدس يختلف كيفيةً وكميةً باختلاف أذهان الأشخاص، فالأولى أن يعد الفطريات من الحدسيات، فتدبر». راجع أيضا عبد الحكيم على شرح الشمسية: ٢/٢٤٩، ٢٥٠.

(١) انظر شرح الإشارات للطوسي: ١/٣٤٨.

(٢) هذه الفقرة بأكملها ـ متنا وشرحا ـ نقلها العطار في حاشية الخبيصي: ٤١٩.

(٣) قال الإمام الغزالي في المعيار (١٢٢): «ولا ينضبط عدد المرات، كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر ؛ فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر».

(٤) قال الإمام الغزالي في المعيار (١٢٢): «لو كان هذا الأمر اتفاقيا أو عرضيا غير لازم=

بهذا الحكم ويصدق به، كالسَّقْمُونيَا؛ فإنه شوهِد أكثرُ أفراده بحيث إذا أُكِل أَسْهَلَ الصفراء، بشرط كون مادته قابلة، فانتقل إلى أن طبيعتها علة أو ملازمة للعلة، فحكم أن كل سقمونيا في بلادنا مسْهِل للصفراء.

وهذا بخلاف الاستقراء؛ فإن فيه مشاهدة أكثر أفراد كلي موصوف بحكم من غير انتقال إلى العلة، فيظن أن الحكم ثابت لكل فرد منه، كما إذا وجد أكثر الفواعل مرفوعةً حكم أن كل فاعل مرفوع ظنا. هذا هو الفرق بين التجربة والاستقراء، كذا في «الشفاء»[(١)]. وقال النصير الطوسي[(٢)]: الحدس والتجربة سواء، إلا أنه في التجربة يعلم العلة إجمالا، ولذا يكون في جميع المجربات

= لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفسُ تأخُّرَه عنه، وعدَّتْه نادرا، وطلبَتْ له سببا عارضا مانعا». هذا، وقد أجاب في المعيار (١٢٣) عن الإشكال المترتب على قول الأشاعرة: إن جز الرقبة مثلا ليس سببا للموت، وإنما هو ـ أي الموت ـ بخلق الله تعالى عند حصول الجز، أجاب عنه باختصار قائلا: «ليس في العقلاء من يشك فيه ـ أي في حصول الموت عند حز الرقبة ـ... وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى؛ لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير فهو نظر في وجه الاقتران، لا في نفس الاقتران. فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه».

(١) قال السهروردي في حكمة الإشراق (٤١): «وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة، فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم فنعلم أن حكمنا على كل إنسان «بأنه إذا قُطع رأسُه لا يعيش» ليس إلا حكما على كلي بما صودف في جزئياته الكثيرة؛ إذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين إذا اتحد النوع، كما في المثال المذكور، وإذا اختلف قد لا يفيد اليقين، كحكمك «بأن كل حيوان يحرك لدُنْ مضغِه فكَّه الأسفل» استقراء بما شاهدت، ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده ـ كالتمساح ـ بخلاف ما شاهدته».

(٢) في شرح الإشارات: ٣٤٨/١.

قياس واحد، وفي الحدس يعلم بخصوصها، ولذا يكون في كل حدس قياس على حِدَةٍ، وقد رده المصنف سابقا.

ثم إن التجربة لا بد فيها من أن يراعى قيود شوهد الجزئياتُ معها، فمَن شاهد الزِّنْجِي أسودَ لا بد أن يحكم أن كل إنسان زنجي أسود، لا أن كل إنسان أسود؛ فإن الذهن إنما ينتقل إلى علية ما وجد فيه الحكم، أو ملازمته إياها، دون ما هو أعم، كذا في «الشفاء» أيضا. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَقَدْ نَازَعَ بَعْضُهُمْ فِي كَوْنِهَا)، أي التجربيات (مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ)؛ زعما منهم عدمَ الفرق بينهما وبين الاستقرائيات، (كَالْحَدَسِيَّاتِ)، أي كما أنهم زعموا أن الحدسيات أيضا غير مفيدة للعلم اليقيني، ولعل إنكار التجربيات من جملة إنكار الضروريات، وأما الحدسيات فحالها لا يعلم إلا من له حدس. والعلم الحق عند العليم الخبير.

(وَالْمُتَوَاتِرَاتُ، وَهُوَ[1])، أي التواتر (إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ يُحِيلُ الْعَقْلُ تَوَاطُئَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَتَعْيِينُ الْعَدَدِ[2])، أي عدد الجماعة (لَيْسَ بِشَرْطٍ) في التواتر، (بَلِ الضَّابِطَةُ) فيه (مَبْلَغٌ يُفِيدُ الْيَقِينَ)، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والوقائع، ولعل هذا ضروري عند ذي فهم، ومع ذلك خولف فيه،

(١) كذا في بحر العلوم، وفي حمد الله «وهي»، ولكل وجهٌ.

(٢) من هنا إلى أكثر من عشرة أسطر ينقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٠، ٤٢١)، ولكن دون العزو إلى السلم وشرحه، على خلاف عادته. ثم هذا الضبط هو الذي قاله ابن سينا في الإشارات (٣٤٩/١) والسهروردي في منطق التلويحات (٧٩) والقطب في شرح الشمسية (٢٤٩)، والسعد في السعدية (٣٧١)، وصاحب البصائر النصيرية: ٢٢٢ من المناطقة، وكذا الأصوليون المحققون أيضا.

فقيل أقله أربعة، وقيل خمسة، وقيل سبعة، وقيل عشرة، وقيل أربعون، وقيل خمسون، وقيل ثلاثمائة، والحق ما ذكر، والتفصيل في أصول الفقه[1].

(نَعَمْ، لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ) شرطين، أحدهما (الِانْتِهَاءُ[2] إِلَى الْحِسِّ)، فلا تواتر في العقليات. فإن قلت: قد استدل السلف والخلف بالتواتر على كون الصلاة فرضا، وأن الساعة حق، وعذاب القبر حق، والشفاعة حق، مع كونها عقليات صرفة؟

قلت: لا يستدل بالتواتر على هذه الأمور، بل يستدل به على وجود قول رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، الدالِّ عليها دلالةً قطعية، وهو مسموع محسوس، ويستدل به على تلك الأمور؛ لكون المخبِر بها صادقا من غير ريب وارتياب.

(وَ) ثانيهما (مُسَاوَاةُ الطَّرَفِ الْوَسَطَ[3])، بأن يكون في كل مرتبة مبلغٌ يحيل العقلُ تواطُئَهم على الكذب، لا كادعاء اليهود[4] تواترَ قتل عيسى

(١) انظر مثلا المستصفى للإمام الغزالي: ١/١٣٢ ــ ١٤٠، المحصول: ٤/٢٢٧ ــ ٢٧٠، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ١٣٢ ــ ١٣٦، الإبهاج للتاج السبكي: ٥/١٨١٥ ــ ١٨٤٤، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ٢/١١٠ ــ ١٢٠.

(٢) فيه تغيير إعراب المتن، وقد أشرت إلى ما فيه قبلا.

(٣) المتن هكذا في بحر العلوم، وهو في حمد الله: (نَعَمْ، يجب الانتهاء إلى الحس، ومساواة الطرف الوسط).

(٤) قال السعد في شرح العقائد النسفية (٣٠): «وأما خبر النصارى بقتل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ واليهود بتأبيد دين موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ...»، وقال في التلويح (٢/٤): «وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتأبيد دين موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ...»، فقال الخيالي في حاشية شرح النسفية (٣٠): «فتُوهِّم منه أن الخبر بمعنى الإخبار وإضافته إلى المفعول ــ أي ليطابق صنيع التلويح ــ فاحتيج إلى تمحُّل بتقديرٍ في قوله «واليهود»، لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل، كما أشير إليه في الكشاف، فلا حاجة إلى التمحل».

ـ عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام ـ وقول[1] موسى أنه «لا نبي بعدي»، ولا كادعاء الروافض تواتُرَ نصٍّ تسليمِ الخلافة إلى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ودعواه ذلك، لكن لم يظفر؛ فإن هذه الأقوال قد وضعها في بدأ الأمر جماعةٌ قليلةٌ، ثم نقل[2] عن الواضعين تواترا.

ثم إن الفلاسفة وجمهور أهل الحق[3] اتفقوا على أن المتواتر يوجب العلم بالضرورة[4]، لكن الإمام حجة الإسلام منا زعم أنه من الفطريات، خلافا للجمهور، وليس قوله بعيدا. وذهب شرذمة قليلة من الروافض وبعض منا إلى أنه يفيد بالنظر[5]، وهو قول باطل؛ فإن الضرورة حاكمة بأن تلك الجماعة إذا أخبر بخبر يصدق العقل من غير إعمال فكر ورَوِيَّة، وإنكاره مكابرة. والكلام في أنها هل تقع مقدمة برهانية، أم لا؟ يعرف بما ذكر في المحسوسات.

---

(١) معطوف على «قتل».

(٢) كذا في الأصل، والأولى «نقلت».

(٣) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «الشرع» بدل «الحق».

(٤) وهو رأي الإمام (المحصول: ٢٣٠/٤)، والبيضاوي (المنهاج: ١٨٢٠/٥)، وابن الحاجب (مختصر المنتهى: ١٣٣) وغيرهم، والتحقيق عند التاج السبكي (الإبهاج: ١٨٢١/٥) أن الغزالي منهم، خلافا لما نقله عنه الإمام والبيضاوي. ولا أدري ما المراد بكلام الشارح أن الغزالي عده من الفطريات، ولم يذكر ذلك في كتابه فواتح الرحموت، وأنا بعد التتبع لم أجد ما نسبه إلى الغزالي في المستصفى، ولكن العضد في شرح المختصر (١٣٣) قال: «وميل الغزالي إلى إثبات قسم ثالث»، والله أعلم.

(٥) وهو رأي الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وإمام الحرمين (البرهان: ١٣٢/١، ٥٧٩) منا، وتوقف المرتضي الرافضي المعتزلي، والآمدي (الإحكام: ١٩/٢) منا. هذا، وقد انتهى التاج السبكي إلى أنه لا خلاف في المسألة بين هؤلاء. راجع الإبهاج: ١٨٢٣/٥، وجمع الجوامع: ١٢٢/٢، شرح لب الأصول للشيخ زكريا: ٩٦.

([وَهَذِهِ الثَّلَاثُ الْأَخِيرَةُ[1] لَا تَنْتَهِضُ حُجَّةً عَلَى الْغَيْرِ إِلَّا بَعْدَ الْمُشَارَكَةِ[2]][3]. وَحَصَرَ الْمَقَاطِعَ بَعْضُهُمْ[4] فِي الْبَدِيهِيَّاتِ وَالْمُشَاهَدَاتِ، وَلَهُ وَجْهٌ مَّا)؛ فإن الفطريات وإن كانت فيها واسطة، لكن لَما كانت لازمةً لتصور الطرفين، فكأنهما كافيان في التصديق، فأدرجت في الأوليات، والبواقي لَما كان للحس والمشاهدة مدخل فيها، على ما هو المشهور، أدرجت في المشاهدات؛ تقليلا للأقسام.

[redacted] (ثُمَّ الْأَوْسَطُ)[5] لا بد أن يكون علة للحكم في الذهن، فهو مع ذلك (إِنْ كَانَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ)، أي لثبوت الأكبر للأصغر، سواء كان علة لوجود الأكبر في نفسه، أو لا (فَالْبُرْهَانُ) المشتمل عليه (لِمِّيٌّ)، ويسمى برهانا مطلقا أيضا، (وَإِلَّا) يكُنْ علة له في الواقع، بل في الذهن فقط (فَإِنِّيٌّ، سَوَاءٌ كَانَ) الوسط (مَعْلُولًا [لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ][6]، وَيُسَمَّى دَلِيلًا، أَوْ لَا) يكون معلولا، بل كلاهما معلولاً علةٍ ثالثةٍ، أو لم يكن بينهما علاقة العلية.

ثم هذان التعريفان للبرهان اللمي والإني لا يتناول[7] ما كان منه على هيئة القياس الاستثنائي، كما لا يخفى، فالأولى أن يقال: البرهان إن كان

(١) وهي التجربة والحدس والتواتر، وقد نقلنا هذه المسألة عن الدواني سابقا.

(٢) «فلا بد أن لا يشنع جاحدها على سبيل المناكرة» (حمد الله: ٤١١)، يعني وأما الجاحد بعد المشاركة فيها لمن حصل له العلم عن طرقها فهو مكابر.

(٣) ما بين [ ] ليس في بحر العلوم، وهو متن في حمد الله.

(٤) «وهو الإمام»، شرح حمد الله على السلم (٤١١).

(٥) انظر لهذا المبحث الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٤٨٥/١ - ٤٨٨، منطق التلويحات للسهروردي: ٧٥.

(٦) ما بين [ ] متن في حمد الله، وهو من كلام الشارح في بحر العلوم.

(٧) كذا في الأصل، والأولى «لا يتناولان»، أو يقدر «لا يتناول كل منهما».

الأوسط سوى الاستثنائي[1] علة للحكم في الواقع فلمي، وإلا فإني فيهما.

([وَالِاسْتِدْلَالُ بِوُجُودِ الْمَعْلُولِ لِشَيْءٍ عَلَى أَنَّ لَهُ عِلَّةً مَّا][2])، أو علته واجب الوجود (كَقَوْلِنَا «كُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٌ، وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ فَلَهُ مُؤَلِّفٌ»[3])، وكقولنا «الأجسام ممكنة، وكل ممكن له سبب واجب الوجود، حي عليم قدير مريد» إلى غير ذلك برهان ([إِنِّيٌّ][4]، وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي بُرْهَانِ اللِّمِّ عِلِّيَّةُ الْأَوْسَطِ [وَمَا فِي حُكْمِهِ][5] لِثُبُوتِ الْأَكْبَرِ لِلْأَصْغَرِ، لَا لِثُبُوتِهِ فِي نَفْسِهِ، وَبَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَيِّنٌ)، والأول متحقق فيما نحن فيه؛ فإن ثبوت المؤلف للمؤلف بواسطة اللام معلول للتأليف، وإن لم يكن وجوده في نفسه معلولا منه، والأظهر ما قال الشيخ.

وأما المثال الآخر، وهو أن كل جسم مؤلف، وكل مؤلف فله مؤلف، فالمحمول فيه أن له مؤلفا لا المؤلف، فليس المحمول علة؛ لأن العلة هو المؤلف، لا أن له مؤلفا، وليس المؤلف هو الحد الأكبر، بل أن له مؤلفا، فهذا هو محمول على الأوسط الذي هو المؤلف؛ فإنك تعلم أن المؤلف يوصف بأن له مؤلف، ولا يقال إن المؤلف مؤلف ثم ذو المؤلف أولا للمؤلف ثم للمؤلف من الهيولى والصورة، سواء كان مقوما للمؤلف منهما أو لازما تابعا له، وإذا لم يكن ذو المؤلف إلا للمؤلف فهو لما تحت المؤلف بسبب

---

(١) كذا في حمد الله، وفي هامشه نسخة «أوسطه أو استثناؤه» بدل «الأوسط سوى الاستثنائي»، والله أعلم.

(٢) ما بين [ ] متن في بحر العلوم، وهو من كلام الشارح في حمد الله.

(٣) المتن هكذا في حمد الله، وهو في بحر العلوم «ولكل مؤلَّف مؤلِّف».

(٤) ما بين [ ] متن في حمد الله، وهو من كلام الشارح في بحر العلوم.

(٥) ما بين [ ] ليس موجودا في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

المؤلف، على ما عرفت فيما سبق، فيكون اليقين حاصلا لعلة، ويكون المؤلف علة لوجود الحكم، وإن كان جزء من ذي المؤلف هو المؤلف علة للمؤلف، اهـ.

(وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الشَّيْخَ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ بِمَا لَهُ سَبَبٌ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ)، فما لم يعلم سببه لا يحصل علمه اليقيني، فيلزم منه بطلان البرهان الإني الذي يستدل فيه من المعلول على العلة، أو من أحد معلولي علة على الآخر، (وَ) ذهب أيضا إلى أن (مَا لَيْسَ لَهُ سَبَبٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ)، فلا يحتاج في إثباته إلى البرهان، (أَوْ مَايُوسًا عَنْ تِبْيَانِهِ بِوَجْهٍ يَقِينِيٍّ)، فلا يمكن تحصله عن برهان، فلا يفيد الإني الذي لا يكون أوسط علة ولا معلولا، (وَهَلْ هَذَا إِلَّا هَدْمُ قَصْرِ بُرْهَانِ الْإِنِّ)؛ إذ قد بطل أقسامه الثلاثة.

وأجاب البعض بأن هذين الحكمين من الشيخ منحصران في الضرورية لا غير، فحينئذ لا يهدم قصر برهان الإن إلا فيها، ولعله لا شناعة في التزام ذلك. وفيه أن دليل الشيخ غير فارق بين الضرورية وغيرها، على أنه ينهدم قصر القياسات الخلفية التي تقام في الهندسة على القضايا الضرورية، بل على ما ليس له سبب، وكذا المقامة في الطبعي والفلسفة عليها، كما لا يخفى على الناظر فيها.

(وَحَلُّهُ: لَعَلَّ مُرَادَهُ أَنَّ الْعُلُومَ الْكُلِّيَّةَ، وَهِيَ[1] الْيَقِينُ الدَّائِمُ) الضروري غير الزائل ما دام العالم يبقى، بل إلى الأبد، (إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ أَوْ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، فَالْعُلُومُ الْجُزْئِيَّةُ) التي يمكن عليها الزوال (جَازَ أَنْ تَكُونَ

---

(1) المتن هكذا في حمد الله، وهو في بحر العلوم: «أن العلم الكلي، وهو».

مَعْلُومَةً بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالْبُرْهَانِ غَيْرِ اللِّمِّ)، فلم ينهدم قصر برهان الإن مطلقا، (فَتَأَمَّلْ)؛ فإنه موضع تأمل.

واعلم: أن علينا أن ننقل كلام الشيخ، وننظر أنه هل يتم، أم لا، فنقول: قال: ثم إذا كان لحمل محمول ما على موضوع دائما، أو سلبه عنه دائما، أو لحمله وسلبه في وقت بعينه يكونان فيه بالضرورة علة بتلك العلة صارت النسبة بين الموضوع والمحمول تلك النسبة، وذلك[1] الموضوع والمحمول ليس لهما لولا ذلك السبب تلك النسبة بالوجوب، بل بالإمكان. فإذا علمنا من غير الوجه الذي صار الحكم ما بينهما ضروريا على تلك النسبة فقد علمنا من جهة غير الجهة التي لا يمكن أن لا يكون بتلك الحال، وذلك هو أن يعلم بوجه غير وجه السبب الذي يوجبه؛ لأن كل نسبة للمحمول إلى الموضوع المذكورين بفرض واقعة، لا من الجهة التي توجبها العلة، فهي واقعة من جهة إمكان لا وجوب، فيكون قد علم أنه كذا وكذا، ولم يعلم أنه لا يمكن أن لا يكون كذا وكذا[2].

ثم أورد أمثلة ليتبين هذا، وهذا العبد غفر الله له لا يفهمه حق الفهم، لا أنه يعترض على أمثال الشيخ الرئيس؛ فإن للحكم الضروري الواقعي تحققا في الواقع، من غير اعتبار المعتبر، وتحققا في الذهن بصورته عند الشيخ، أو بشبحه المبدأ للانكشاف عند غيره من البعض، وإذا حصل هو في الذهن بصورته أو حالة أخرى تكون مبدأ للانكشاف، انكشف عند العقل مبتة على اختلاف الرائين، ولهذين النحوين من التحقق علة ألبتة، وليس مما يلزم أن

(١) كذا في الأصل، والأولى «وذانك».

(٢) احترز بالقيد الأول عن الظن، وبالقيد الثاني عن الجهل المركب.

تكون علتهما واحدة، بل ربما تكون علالهما مختلفة، وعلة الوجود العقلي البرهان، وإذا جاز اختلاف العلة فليجز أن يحصل علة الوجود العقلي، فحينئذ يجب وجود الحكم الضروري في العقل ألبتة، وإن جهل علة الوجود الواقعي فحينئذ يحكم العقل قطعا بأن هذا الحكم ضروري، فيحكم أيضا أنه لا يمكن أن لا يكون كذا.

والحاصل أنه يجوز أن يكون علة علم الشيء غير علة الوجود لذلك الشيء، فإذا وجد علة العلم بالحكم الضروري وجد العلم به ضرورة، من غير توقف على العلم بعلة وجوده في الواقع، فيحكم العقل بأن هذا الحكم ضروري في الواقع، ولا يمكن أن لا يكون كذا. فقوله «فإذا علمنا من غير الوجه الذي صار الحكم ما بينهما ضروريا فقد علمنا من جهة غير الجهة التي لا يمكن إلخ» مسَلَّم، لكن لم لا يجوز أن تكون تلك الحيثية بحيث يوجب تحقق علمه في العقل، فيحكم العقل به، وبأنه لا يمكن أن لا يكون كذا وكذا، فلا يصح تفريع قوله «فيكون قد علم أنه كذا وكذا، ولم يعلم أنه لا يمكن أن لا يكون كذا وكذا». هذا، والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم الشيخ قال في الفصل الثاني لهذا الفصل: ثم لسائل أن يسأل ويقول إنه إذا لم يكن بين الموضوع والمحمول سبب في نفس الوجود، فكيف يتبن النسبة بينهما ببيان؟ فنقول: إذا كان بينا بنفسه فلا يحتاج إلى بيان، ويثبت فيه اليقين من جهة أن نسبة المحمول إلى الموضوع لذات الموضوع، فذات الموضوع يجب مواصلتها للمحمول، وقد علمت المواصلة ووجوبها من حيث وجب، فالعلم الحاصل يقيني غير زائل.

وإن لم يكن بينا بنفسه فلا يمكن ألبتة أن يقع به علم يقيني غير زائل؛

لأنا إذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب لم يكن أن يطلب به هذا العلم اليقيني، وإن جعلناه ما هو سبب فقد وسطنا سببا، وهذا محال؛ إذ فرضنا أنه لا سبب.

وقال: ويشبه أن يكون أمثال هذه بينة بنفسها كلها، أو يكون بيانها بالاستقراء، إلا أنه لا يخلو إذا تبين بالاستقراء من أحد أمرين، وذلك لأنه إما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع بينا بنفسه بلا سبب؛ إذ إنما يتبين الاستقراء بهذا النوع، وإما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع في نفسه بسبب، فإن كان بينا بنفسه في كل واحد منها، فإما أن يكون البيان بالحس، وذلك لا يوجب الدوام، ولا يرفع إمكان الزوال، فلا يكون من تلك المقدمات يقين.

وإما أن يكون بالعقل، وهذا القسم غير جائز؛ لأن هذا المحمول لا يجوز أن يكون ذاتيا، بمعنى المقوم؛ فإنا سنبين بعد ذلك أن الذاتي بمعنى المقوم غير مطلوب في الحقيقة وجوده لما هو ذاتي له بين. وإما أن يكون عرضيا، ولا شك أن يكون الأعراض اللازمة لكلي يقال على الجزئيات؛ إذ صح حمله على الكل، فيكون هذا العرض لازما لشيء من المعاني الذاتية لجزئيات النوع؛ فإن العرض الذي هذه صفته هذا شأنه، وإذا كان كذلك كان حمله على كل جزئي لأجل معنى موجود له ولغيره من الجزئيات، فيكون ذلك - أي الذاتي - سببا عاما لوجود هذا العرض في الجزئيات، وفرضناه بلا سبب. وإذا علم من غير جهة ذلك السبب لم يكن ذلك بعلم ضروري ولا يقين، فضلا عن علم بين بنفسه.

وأما إذا كان حال الموضوع عند جزئيات الموضوع غير بين بنفسه، بل يمكن أن يتبين ببيان، فذلك البيان إما أن يكون بيانا لا يوجب في كل منها

اليقين الحقيقي الذي يقصده، فكيف يوقع ما ليس يقينا اليقينَ الحقيقي الكلي، وإما أن يكون بيانا بسبب، فيوجب اليقين الحقيقي في كل واحد منها، فيجب أن يتفق[1] في السبب، كما قلنا، فيجب كون وجود السبب للمعنى الكلي أولا وإذا كان السبب لا ينفع هذا المعنى الكلي، فليس أيضا بنافع في الجزئي، وإذا نفع في الكلي فيكون المفيد والنافع هو القياس عند ذلك، لا الاستقراء، وإما أن يكون لا بسبب هناك ألبتة، فيكون إما أن يكون بينا بنفسه، وذلك مما قد أبطلت، وإما بالاستقراء، وهذا مما يذهب بلا وقوف، فقد بان أن ما لا سبب لنسبة المحمول إما أن يتبين بنفسه، وإما أن لايبين بيانا يقينيا بوجه قياسي، انتهى مع التلخيص.

ولا يخفى أن هذا مع طوله مبني على أن العلم بذي السبب لا يكون إلا من جهة السبب، وقد أبطلناه، وعلى أن الحس لا يفيد علما كليا، وقد عرفت طريقا به يعطي العلم الكلي، ومع ذلك يرد عليه عدم إفادة القياسات الخلفية اليقين الكلي، ولا يصدق باستحالة المستحيلات، كاستحالة غير المتناهي، والجوهر الفرد والخلاء والمثلث الذي زواياه ثلث قوائم إلى غير ذلك، وقوله «لأنا إذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب إلخ» مجرد دعوى من غير برهان، فلا يقبله الخصم.

والعجب من الشيخ قال مع قوله هذا في الفصل المتقدم، فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب، بل لذاته، لكنه ليس بين الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر ثم الأكبر بين الوجود للأوسط، فينعقد برهان يقيني، ويكون البرهان برهان «إن» ليس برهان «لم»، وإنما كان يقينا لأن المقدمتين كليتان واجبتان

(١) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «يتعلق» بدل «يتفق».

ليس فيهما شك، والشك الذي كان في القياس فيما لأكبره سبب كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب، بل أخذ من جهة هو بها لا يجب، بل يمكن؛ فإن كل ذي سبب إنما يجب بسببه، وأما ههنا فكان بدل السبب الذات، وكان الأكبر للأصغر لذاته، ولكن خفيا، وكان الأوسط أيضا له لذاته، لا بسبب يجهل الحكم بجهله، اهـ.

وهل هذا إلا تناقض، وبالجملة كلام الشيخ لم يفهم لهذا العبد إلى الآن، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا؛ فإنه أعلم بحقيقة الحال.

[redacted]

واعلم: أن المتأخرين طوَوْا مباحثَ البرهان[1]، بل الصناعات كلها، وطولوا في الأقيسة الشرطية وتلازم الشرطيات، مع قلة الجدوى، والواجب على تعليم[2] العلوم الحقيقية معرفة الصناعات، لا سيما مباحث البرهان؛ لكونه العمدةَ، ومباحث المغالطات؛ ليأمن عن الغلط، فحَرِيٌّ بنا أن نذكر نبذا من مباحثه في بحثين.

البحث الأول: الذي يطلب بالبرهان يسمى مسألة، قالوا: لا يكون محمول المسألة حدا لموضوعه، وإلا فالأوسط إما خاصةٌ أو حد آخر، لا سبيل إلى الأول؛ لأن ثبوت [الخاصة ليس أجلى من ثبوت الحد، بل الأمر

(١) وأما القدامى فقد توسعوا فيه، وانظر هذه الشكاية عند اليزدي في شرح التهذيب مثلا: ١١٣ (الطبعة البيروتية). ويعتبر العلامة بحر العلوم رَحِمَهُ اللَّهُ من أوسع من تكلم في هذه المباحث من بين سائر المناطقة المتأخرين، عليه يدل كثرة نقل العلامة العطار عنه كلامه في هذه المباحث، في حاشيته على الخبيصي، مصرحا بالعزو إليه غالبا، وبدون التصريح بذلك أحيانا أخرى، كما رأينا ذلك قبلا، وكما سنرى فيما يأتي.

(٢) كذا في الأصل، ولعل شيئا قد سقط من الجملة؛ حيث لا تستقيم في هذه الحالة، مثل «على من أراد تعليم العلوم»، والله أعلم.

بالعكس][1]، وكذا لا سبيل إلى الثاني؛ لأن تعدد الحدود الحقيقية باطل بالضرورة.

لعل مرادهم إذا كان الموضوع متصورا بالكنه، وإلا فثبوت الذاتي غير بيِّن، وإلى ما ذكرنا إشارة في «التلويحات» و«الشمس البازغة»، والسر فيه أن البديهة والنظرية تختلفان باختلاف العنوان، فإذا كان العنوان عرضيا للموضوع صار الحد من قبيل العوارض. هذا، والله أعلم.

بل ربما[2] يكون محمولها عرضا ذاتيا لموضوعها، أو لجزئه بشرط أن لا يكون أعم من موضوع الصناعة، والعرض الذاتي ما يعرض الشيء إما لذاته، أي من غير واسطة في العروض، أو بواسطة ما يساويه، وما يعرض بواسطة أمر أخص، أو مباين، أو أعم مطلقا أو من وجه، فعرض غريب لا يقع محمول مسألة أصلا، وذلك لأن العرض الغريب ليس عارضا للموضوع حقيقة، وإنما هو عارض للواسطة، لا يتعلق بثبوته للموضوع يقين دائم جازم إلا بواسطة اليقين المتعلق بالواسطة، فلا يطلب ثبوته بالبرهان بالذات، والعارض بواسطة أمر مساو وإن كان عارضا للمساوي حقيقةً، لكن لشدة العلاقة بينه وبين الموضوع عُدَّ من عوارض هذا، وسنعود إلى هذه المباحث، إن شاء الله تعالى العزيز.

وقالوا أيضا: لا يقع قضية شخصية مسألة برهانية؛ لأن الجزئيات لتغيرها، وعدم انضباطِ أحوالِها لا يتعلق بها يقين دائم، كيف والجزئي بما هو جزئي إنما يدرك بالحواس، وهي تزول بالكلية بعد خراب البدن، والمقصود

(1) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «الحد أجلى من ثبوت الخاصة».

(2) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «إنما» بدل «ربما».

من البرهان ذلك.

ثم أورد عليه أن في الهيئة إنما يبحث عن الكواكب الجزئية، أجاب عنه الشيخ أن الشمس والقمر وغيرهما كليات، وإن كان لا يوجد من أفرادها إلا واحد، والأحكام المتعلقة بها ليست أحكاما لهذا الشخص من الشمس مثلا، بل أحكام لطبيعة الشمس، وإن تحققت في هذا الشمس[1].

والحق المتبع أن علم الجزئي على نحوين: علم يتعلق به بالحواس، ولا شك في تبدُّلِه، وعدم تعلق اليقين الدائم به، وعلم يتعلق به بالعقل، وهذا علم غير زائل، وهذه الصورة وإن صلحت لتجويز العقل اشتراكها بين الكثير عند أمثال المحقق الدواني، لكن معلومها جزئي حقيقي، لا يجوز تكثُّره أصلا، فالقضية الشخصية المتصورة بهذا الوجه مما يتعلق به اليقين الدائم الضروري.

مثال ذلك قولنا «محمد رسول الله ﷺ خاتم المرسلين»، و«أبو بكر رضي الله تعالى عنه أفضل الأصحاب والأولياء»، وهاتان القضيتان مما يطلب بالبرهان في علم الكلام، واليقين المتعلق بهما يقين ثابت ضروري باق إلى الأبد، وليس الحكم فيهما على أمر كلي، بحيث يُجَوِّز العقلُ تناوُلَ هذا الحكم لغير هذين الشخصين، وإنكار هذا مكابرة وكفر.

والرصد لا يعطي إلا عوارض هذا الشمس الجزئي، لا أي شمس كان[2]؛ فإن الشمس التي على القطب مثلا لو كانت موجودة لا يثبت هذه الأحكام إياها، فالقضايا التي في الهيئة شخصيات، لكن إن كانت متصورة

---

(١) كذا في الأصل، والأولى «هذه الشمس».

(٢) كذا في الأصل، وفيه ما لا يجوز ارتكابه حسب قواعد النحو العربي، إلا أن طريقة العجم معروفة في مثل هذا، وقد تركت التنبيه على كثير من مثل هذه المواضع.

على نحو ما قلنا فيقينها ثابت دائم، وإلا لا. ولعل مقصود الشيخ هو هذا، لكنه تسامح وتساهل في العبارة، هذا هو الحق، فاتَّبِعْه، والله يقول الحق ويهدي السبيل.

ثم المسائل البرهانية قد تكون ضرورية، وقد تكون أكثرية، وقد تكون ممكنة؛ فإن كلا منها تصلح لتعلق اليقين الدائم بها، ولا يلزم من كون اليقين ضروريا كونُ القضية ضروريةً؛ إذ بينهما فرق ظاهر. وظن البعض أن المسألة البرهانية يجب أن تكون ضرورية، وفهموا ذلك من كلام المعلم الأول: أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية، والمطلوب يقيني، وفُسِّر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول.

ثم لَما روأوا غير الضروريات مستعملة في العلوم قالوا المسائل والمقدمات إما ضروريات أو وجوديات أكثرية، ورده الشيخ في «الإشارات»، وقال: «ولا تلتفت إلى من يقول إنه لا يستعمل المبرهن إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية دون غيرها، بل إذا أراد أن يستنتج صدق ممكن أقلي استعمل الممكن الأقلي، ويستعمل في كل باب ما يليقه[1]، وإنما قال ذلك من قال من محصلي الأولين على وجه غفل عنه المتأخرون.

وهو أنهم قالوا: إن المطلوب الضروري يستنتج من الضروريات في البرهان، وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروري، ولم يريدوا غير هذا، أو أرادوا أن صدق مقدمات البرهان في إمكانها أو ضرورتها أو إطلاقها صدق ضروري»[2]، انتهى. والله أعلم بمراد عباده.

(١) كذا في الأصل، والأولى «ما يليق به» كما في الإشارات المنقول منه.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٤٦٩/١، ٤٧٠.

البحث الثاني في شرائط البرهان، وهي ستة، الأول: كون الهيئة هيئة القياس؛ لأن غيره لا يفيد اليقين.

الثاني: كون المقدمات أقدم معرفة من المطلوب، وهو ظاهر؛ لأن معرفتها علة لمعرفة النتيجة.

الثالث: كون المقدمات أقدم بالعلية في نفس الأمر في برهان اللم.

الرابع: كون محمولات المقدمات إما ذاتية بمعنى المقوم، وإما أعراضا ذاتية؛ لأن الأوسط إن كان عرضا غريبا للأصغر فإن كان الأكبر مساويا له فيكون أيضا عرضا غريبا للأصغر، هذا خلف. أو أعم فالأوسط إن كان لاحقا للأصغر بواسطة الأكبر، فيكون ثبوت الأكبر له أجلى من ثبوت الأوسط إياه، هذا خلف.

وإن كان لاحقا لأمر آخر ولما كان الأخص لاحقا بواسطة غير الأعم لم يكن الأعم عرضا ذاتيا أيضا، هذا خلف. وإن كان الأكبر عرضا غريبا للأوسط فثبوته له إن كان بواسطة الأصغر فثبوته للأصغر أجلى من ثبوته للأوسط، وإلا فثبوته للأصغر أيضا عرض غريب، كما لا يخفى. ولأن العرض الغريب لا يمكن تعلق اليقين الدائم به إلا باليقين بالواسطة، فالواسطة إن كانت صالحة لوقوعها أوسط فالبرهان هو هذا، ويكون الأوسط الأول لغوا، وإن لم تكن صالحة فلا يكون هذا العرض أيضا صالحا، فقد بان أن حدود مقدمات البرهان يجب أن تكون ذاتية بأحد المعنيين، وعبر عنه في «الإشارات» بكون المحمول بحيث يكون يجب أخذه في حد الموضوع، أو أخذ الموضوع في حده، وهذا مبني على ما مر في التعريفات: أنه لا بد من أخذ الموضوع في حد العرض الذاتي.

الخامس: كون المقدمات ضرورية إن كان المطلوب ضروريا؛ لأن الأوسط لو لم يكن ضروريا لكان ممكن الزوال، ولم يتعلق به يقين دائم، بحيث لا يمكن أن لا يكون، وثبوت الأكبر لما كان بواسطة الأوسط لم يكن تعلق اليقين به بذلك الوجه، ولو لم يكن ثبوت الأكبر ضروريا للأوسط فظاهر عدم وجوب كونه ضروريا للأصغر.

فإن قلت: قد بينتم سابقا أن الصغرى الوجودية مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورية؟

قلت: كان ذلك بحسب الصورة، أما بحسب المادة فلا؛ إذ لو لم تكن الصغرى ضرورية أمكن كذبها عند العقل، فأمكن كذب النتيجة، فلم يوجب اليقين الدائم، وأيضا يجب أن يؤخذ صدق العنوان للأوسط على الأفراد بالضرورة؛ ليندرج الأصغر تحت الأوسط بالضرورة، فيتلاقى حكم الكبرى بالضرورة، ثم ينبغي أن يكون الأوسط منحصرا فيما صدق عليه بالفعل، وإلا فيمكن زيادة الأفراد على ما صدق عليه، فيمكن كذب الكبرى الكلية، فيمكن كذب النتيجة، فلا يحصل الضروري يقينا. هذا وإن لم يكن في كلامهم مصرحا لكن إشاراتهم تقتضي ذلك.

ثم اعلم: أن الضرورة كما عرفت أزلية بشرط الوجود، وبشرط الوصف، ووقتية ومنتشرة، وبشرط المحمول، فإن كان مقصودهم أن مقدمات البرهان للضرورية لا بد وأن تشتمل على نحو من الوجود من الضرورة، فالكلام صافٍ، وإن كان مقصودهم أن مقدمات برهان كل ضرورة يجب أن تكون مشتملة على جنس تلك الضرورة، حتى لا تستنتج الضرورية المطلقة من الصغرى الضرورية الوصفية، والكبرى الضرورية المطلقة، كما يقتضيه كلام النصير الطوسي فغير

ظاهر؛ لأن الظاهر أن ثبوت الأوسط للأصغر في وقت ما بالضرورة إذا علمت بالسبب كان يقينه مستمرا ضروريا، ثم إذا علم نسبة ثبوت الأكبر لما ثبت له الأوسط بالضرورة في وقت بالضرورة المطلقة فقد وجب قطعا بالضرورة ثبوت الأكبر للأصغر بالضرورة. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

ثم إن الشيخ قال: الضرورة الوقتية منها لا تنتج الضرورية الوقتية في هذا؛ لأن الوقت لكونه مشخصا يمكن زواله، فلا يمكن تعلق اليقين الضروري به. هذا صحيح إذا أريد بالضرورة الوقتية الضرورة في وقت مشخص، ويكون معلوما بالحس، وإن كان الوقت المأخوذ فيها كليا، كوقت حيلولة الأرض في انخساف القمر، أو جزئيا معلوما للعقل بالسبب، فيمكن تعلق اليقين الدائم به. وفي «النجاة» إشارة إلى ذلك أيضا، فتدبر، والعلم الحق عند علام الغيوب.

السادس: كون المقدمات كلية إن كان المطلوب كليا، والكلية ههنا غير الكلية فيما سبق؛ فإن الكلية ههنا تحصل بثلاثة أمور، وتنتفي بانتفاء أحدها. الأول: كون الحكم مستغرقا لجميع أفراد الموضوع، والثاني: كون الحكم دائما في زمان الوصف، والثالث: كون المحمولات أعراضا أولية. قال الشيخ: ليس المراد بالعرض الأولي ما يكون ثابتا لذاته، بل أعم مما يكون ثابتا لذاته أو لما يساويه، فكما تبطل الكلية بكون الحكم على البعض، كذلك تبطل بكون الحكم في بعض الزمان، ويكون المحمول عارضا بواسطة أمر أعم، وإن لم يكن أعم من موضوع الصناعة. ومن تأمل فيما ذكرنا لا يرتاب في هذا الشرط.

ومباحث الموضوع والمبادئ سنذكر فيما بعدُ، حيث يذكر المصنف.

(الثَّانِي: الْجَدَلُ[1])، وهو حجة منتجة على سبيل الشهرة، ولا بد فيه

(١) قال مصحح شرح الخبيصي العلامة الشرنوبي (٤٢٢): «ثنى به لقربه من البرهان؛»

من أن يكون مواده مشهورةً، أو مسلَّمةً عند الخصم، سواء كانت صادقة أو كاذبة، وكذا الهيئة منتجة[1] على سبيل الشهرة، أو تسليم الخصم، فيجوز استعمال الشكل الثاني من موجبتين، إنْ ظنه الخصم منتجا[2]، ويجوز استعمال الاستقراء الناقص؛ لشهرة إنتاجه.

والمصنف رَحِمَهُ اللَّهُ طوى ذِكرَ الهيئة، واكتفى بذكر مادته، وقال: (وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ[3] مِنَ الْمَشْهُورَاتِ الْمَحْكُومِ بِهَا لِتَطَابُقِ الْآرَاءِ، إِمَّا لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ)، سواء كانت صادقة، نحو «الظلم قبيح»[4]، أو كاذبة، نحو «السارق واجب القتل»، (أَوْ رِقَّةٍ) قلبية، وقد تكون صادقة، نحو «العفو عن الجاني حسَن»، وقد تكون كاذبة، نحو «ذبح الحيوانات قبيح»، ([أَوْ حَمِيَّةٍ][5]) صادقة كانت، نحو «الأخ المظلوم واجب النصر»، أو كاذبة، نحو «الصديق ظالما أو مظلوما واجب النصر»، (أَوِ انْفِعَالَاتٍ خُلُقِيَّةٍ)، قد يوجب الانفعال الخلقي الحكم الصادق، نحو «الكذب قبيح»، والكاذب، نحو «الحياء ولو في الدين حسن»، (أَوْ) انفعالات (مِزَاجِيَّةٍ)، وهذا الانفعال يحكم أيضا بحكم صادق أو كاذب، نحو مشهورات سُكَّان الجِبَالِ، [و] «القتال في الدين حسن»، و«جميع

= إذ شهرة مقدماته أو تسليمها لاينافي أن تكون يقينية، وإن لم يعتبر فيها اليقين، بخلاف البرهان، وثَلَّث بالخطابي لتركبه من المظنونات، ورَبَّع بالشعري لإفادته التأثر دون التصديق، وأخر السفسطي لتركبه من الكاذبات، فلذا رتبها مراعيا الأقوى فالأقوى».

(١) كذا في الأصل، وفي نقل العطار: «وكذا هيئة منتجة».

(٢) هذه الفقرة إلى هنا نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٢، ٤٢٣).

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «مؤلف».

(٤) هذا قياس جدلي، حذف كبراه والنتيجة للعلم بهما، أي «الظلم قبيح، وكل قبيح يشين صاحبه، فالظلم يشين صاحبه».

(٥) هذا المتن غير موجود في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

المال ولو بالنهب حسن». وإلى التفصيل المذكور أشار بقوله: (صَادِقَةٌ) كانت تلك المشهورات (أَوْ كَاذِبَةٌ)، وقد مر أمثلتهما.

(وَمِنْ هَهُنَا قِيلَ: لِلْأَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخْلٌ فِي الِاعْتِقَادَاتِ)؛ فإن الأمزجة[1] الصلبية الشديدة يعُدون الشرارة حسنةً، واللينّةَ الرقيقةَ يعدون اللين والعفو حسنا، وأهل العادات يعدون ما جرى به عادتهم حسنا، وما عداه قبيحا. (وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُورَاتٌ مَخْصُوصَاتٌ)، كما أن مشهورات النحو «الفاعل مرفوع»، و«امرء القيس أفصح»، ومشهورات المشائين «المقولات عشرة»، إلى غير ذلك.

(وَرُبَّمَا الْتَبَسَتْ بِالْأَوَّلِيَّاتِ[2])، كما وقع للمعتزلة، حتى قالوا «الصدق منجٍ عن النار»، و«الكذب مُوقِع فيها» ضروريتان، وليس كذلك، بل إنما عُلِمَا بالشرع[3]، (وَافْتَرَقَتْ) من الأوليات (عِنْدَ التَّحْرِيرِ)، أي عند تجريد العقل عما عداه، بحيث يخيل كأنه خُلِق الآن، فيحتاج في المشهورات إلى البرهان،

(١) الأولى «ذوي الأمزجة».

(٢) المتن هكذا في حمد الله، وهو في بحر العلوم «وربما التبس المشهورات بالأوليات».

(٣) يشير إلى أن ضلال المعتزلة والتيميين في قولهم بعقلية الحسن والقبح وانحرافهم فيه يدخل من هذا الباب، وقد تصدى لهم أئمة أهل السنة بأدلة كثيرة، منها أن حكمهم هذا ناشئ عن رقة الطبع. قال الإمام الغزالي في المعيار (١٢٦، ١٢٧): «ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إيلام البهائم بالذبح، والمجانين بالمرض، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح، فمنهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخر! ولم يتنبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفا ليعطيه رغيفا، مهما قدر على إعطائه دون الصفع....». ثم تأمل ما وجه تخصيص المعتزلة بذلك، أليس الماتريدية أيضا - ومنهم المصنف والشارح - قائلين بعقلية الحسن والقبح، وإن كان بينهم وبين المعتزلة فرق.

كما أن رجلا قطع النظر عن الشرع لا يعلم النار، فضلا عن كون الصدق منجيا عنها، والكذب موقعا فيها.

(أَوْ) المؤلف (مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ[١]، كَتَسْلِيمِ الْفَقِيهِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ[٢])، هذا هو القياس الجدلي. وأما صناعة الجدل فملكةٌ يقتدر بها على تأليف قياسات جدلية.

(وَالْغَرَضُ) من هذه الصناعة (إِمَّا إِلْزَامُ الْخَصْمِ أَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ)، سواء كان ذلك الرأي هدم رأي آخر، أو لا. فالمطلوب بالجدل إما حفظ رأي أو هدمه، أو إثباته على الخصم، ويسمى وضعا، كما أن المطلوب بالبرهان يسمى مسألة[٣].

ومحمول الوضع قد يكون حدا، وقد يكون ذاتيا: جنسا أو فصلا، وقد يكون عرضا ذاتيا، وقد يكون عرضا غريبا، وليس لهذه الصناعة موضوع معين؛ حتى يكون البحث عنه أو عن أنواعه أو أعراضه الذاتية، بل كيفما اتفق، ولا بد في الهيئة من كون إنتاجها مشهورا أو مسلما عند الخصم، لا أن تكون منتجة في الواقع، ولا بد أيضا من كون مقدماته مشهورة أو مسلمة عند الخصم، لا أن تكون صادقة في الواقع، سواء كانت محمولاتها أعراضا ذاتية لموضوعاتها، أو أعراضا غريبة. واستعمال الأوليات أو غيرها من البديهيات إن كانت غير

---

(١) القياس الجدلي مؤلف إما من المشهورات أو من المسلمات، كما أشرنا إلى ذلك في بعض الهوامش السابقة.

(٢) كتسليم الفقيه هذه القاعدة من الأصولي، وكما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله ﷺ في الحلي زكاة، فلو قال الخصم هذا خبر واحد، فلا نسلم أنه حجة، فنقول له قد ثبت هذا في علم أصول الفقه، ولا بد أن نأخذه هنا مسلما.

(٣) هذه الفقرة إلى هنا نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٤)، بلا اختلاف يذكر.

مشهورة ولا مسلمة سفسطة، كما أن استعمال المشهورات في البرهان سفسطة.

ثم ههنا مواضع يستعمل الجدلي فيها ما لا يليق بها، والكل مذكور في «الشفاء»، ومن شاء فليطلب هناك.

(الثَّالِثُ: الْخَطَابَةُ[1])،وهي حجة موجبة للظن بالنتيجة، والمصنف بين مادتها بقوله: (وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ الْمَأْخُوذَةِ مِمَّنْ يُحْسَنُ الظَّنُّ فِيهِ، كَالْأَوْلِيَاءِ)، إن لم يكونوا مكاشفين بتلك الأقوال، (وَالْحُكَمَاءِ)؛ فإنها تفيد الظن؛ لكونهم ثقات.

(وَمَنْ عَدَّ الْمَأْخُوذَاتِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ) الصلاة و(السَّلَامُ)، سيما على نبينا محمد وآله وأصحابه (مِنْهَا)، أي من المقبولات (فَقَدْ غَلِطَ[2])؛ فإنها عند ذوي العقول الذكية من قبيل الفطريات التي قياساتها معها، والقياس أن هذا إخبار مخبر صادق قطعا، وإخباراته حق. وعند ذوي العقول الضعيفة حدسيات أو مبرهنات بذلك القياس.

---

(١) وهي في اصطلاح المتكلمين أمارة. انظر حاشية السيد على شرح الإصفهاني على الطوالع: ٤.

(٢) ونعم ما فعله المصنف والشارح رحمهما الله، وهو صنيع غيرهما أيضا، كصاحب البصائر النصيرية (٢٢٤)، والشيخ السهروردي، ولكن خالفهم في ذلك بعضهم، كالعلامة القطب في شرح الشمسية (٢٥٣)، والسعد في السعدية (٣٧٤)، والكلنبوي في البرهان (٥٢)، ومن هنا عتب عليهم المصنف هنا. وقد اعترض عبد الحكيم في حاشيته على القطب، وقال إن القضايا المأخوذة من الأنبياء قضايا يقينية نظرية مستفادة من قياس برهاني، ثم قال ملتمسا للعذر لما فعله القطب: «ولعله أراد إخبارهم في غير الأحكام التبليغية؛ فإن كذبهم فيه جائز عقلا، مع عدم وقوعه نقلا، على ما بين في محله»، غير أني غير موافق لما قاله من تجويز العقل صدور الكذب عنهم في غير الأمور التبليغية، وليس هنا موضع بسطه. ثم هذا الموضع مما نقله العطار (٤٢٥) عن الشارح والمصنف وأشاد بموقفهما.

وبالجملة عَدُّ المأخوذات من الأنبياء صلوات الله تعالى عليهم وسلامه، لا سيما على نبينا وآله وأصحابه من المظنونات سفاهة ظاهرة، وجهل عظيم، بل مكاشفات الأولياء رضوان الله تعالى عليهم أيضا صوادقُ قطعا، وفطريات عند العقول الذكية، مبرهنات عند العقول الضعيفة بمثل القياس المذكور، لا سيما مكاشفات الشيخ الأكبر، خاتم الولاية المحمدية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. ولعل مراد المصنف من أقوال الأولياء فيما مر غير مكاشفاتهم، كما أشرنا إليه، وإلا فذاك أيضا سفاهة.

(أَوْ) المؤلف (مِنَ الْمَظْنُونَاتِ الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِسَبَبِ الرُّجْحَانِ) على نقيضها، مع تجويزه العقل[1] تجويزا ضعيفا مرجوحا، (وَيَدْخُلُ فِيهَا التَّجَرُّبِيَّاتُ وَالْحَدَسِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ الْغَيْرُ الْوَاصِلَةِ حَدَّ الْجَزْمِ). وأما التجربيات والحدسيات فإنما يحصل بها الجزم بسبب الشعور بالعلة، فقبل الشعور بها ظنية، وأما المتواترات فإنما يحصل بها الجزم تدريجا عند بلوغ المخبرين مَبْلَغًا لا يُجَوِّزُ العقلُ تواطئَهم على الكذب، فقبل هذا البلوغ هي ظنيات.

وأما صناعة الخطابة فمَلَكَة يُقْتَدَر بها على تأليف حجج خطابية. (وَالْغَرَضُ مِنْهَا)، أي من هذه الصناعة (تَحْصِيلُ أَحْكَامٍ نَافِعَةٍ أَوْ ضَارَّةٍ فِي الْمَعَاشِ) الدنيوية (أَوِ الْمَعَادِ) الأخروية، ليعمل بها أو يجتنب عنها، (كَمَا يَفْعَلُهُ الْخُطَبَاءُ وَالْوُعَّاظُ).

فقد عرفت أن المطلوب من الحجج الخطابية أحكام نافعة أو ضارة، ولا بد أن تكون الحجة بحيث تكون مُقْنِعَةً للمستمعين، فيجوز أن يكون استقراءً أو تمثيلا أو قياسا فاسدا، بشرط كونه مظنونَ الإنتاج، وأن تكون العبارة ظاهرةَ

(١) الأولى «مع تجويز العقل له».

الدلالة، بحيث يُسْرِعُ ذهنُ السامعين إلى معناها[1]، وبيانها على ذمة الأدباء، وأن تكون مقدماتها مقنعةً، مشتملة على ترغيب أو ترهيب، حتى إن استعمال الصوادق الأولية الغير المقنعة، وغير المشتمل على واحد منهما سفسطة ههنا. وبيان هذه المقدمات على ذمة المنطقي، والتفصيل في «الشفاء»، فَلْيُطْلَبْ هناك.

(الرَّابِعُ: الشِّعْرُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ[2] مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ)، وصناعة الشعر ملكة يُقْتَدَر بها على تأليف حجج شعرية، (وَهِيَ قَضَايَا يُخَيَّلُ بِهَا)، صادقة كانت أو كاذبة، مستحيلة أو ممكنة، (فَيَتَأَثَّرُ النَّفْسُ قَبْضًا وَبَسْطًا؛ فَإِنَّهَا أَطْوَعُ لِلتَّخْيِيلِ مِنَ التَّصْدِيقِ[3]، سِيَّمَا إِذَا كَانَ عَلَى وَزْنٍ لَطِيفٍ)، هذا يدل على عدم اشتراط

(١) هذه الفقرة من أولها إلى هنا نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٥).

(٢) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «مؤلف».

(٣) أي توقع تلك القضايا في الخيال لتأثر بها النفس، فتصير مبدأ فعل أو ترك أو رضا أو سخط، ولهذا تفيد الأشعار في الحروب والمعارك، وعند الاستماحة والاستعطاف ما لا يفيد غيرها. قال ابن سينا (راجع الإشارات مع شرح الطوسي: ٣٦٢/١، ٣٦٣)، وما أصدق ما قال: «وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه، وعما يذرونه إقداما وإحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس، لا على سبيل الرَّوِيَّة ولا الظن»، حتى قال الإمام الغزالي في المعيار (١٣١): «.. وحتى إن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات، إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع أهل الدين عنه، وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ليسا بظن ولا علم».. وقال ـ أي الإمام الغزالي ـ في المعيار (١٢١) عن الشعر: «لا ينبغي أن تظن أن كل شعر باطل، فإن من الشعر لحكمةً، وإن من البيان لسحرا، وقد يدرج الحق في وزن الشعر فلا يخرج عن كونه حقا، كقول الشاعر في تهجين البخل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي فعل الفقر

فهذا كلام حق صادق ومؤثر في النفس».

الوزن في الشعر، وهو مذهب الجمهور[1]، خلافا للبعض، (أَوْ أُنْشِدَ بِصَوْتٍ طَيِّبٍ)، هذا أمر عارض غير شرط فيه بالاتفاق.

(وَالْغَرَضُ مِنْهُ)، أي من صناعة الشعر (انْفِعَالُ النَّفْسِ بِالتَّرْغِيبِ أَوِ التَّرْهِيبِ، وَهُوَ كَالنَّتِيجَةِ لَهُ)، والنتيجة حقيقة القضية الحاصلة منه، ولا بد[2] في الشعر من أن يكون الكلام جاريا على قانون اللغة، وأن يكون ذا استعارات لطيفة، أو تشبيهات بديعة، والكافل لها علم الأدب، وأن تكون قضاياه بحيث تؤثر في النفس، سواء كانت صادقة أو كاذبة، فلا يجوز استعمال الأوليات الغير المؤثرة، ويجوز استعمال المخيلات، ولو كاذبة مستحيلة، نحو «زيد قمر مزرور الغلالة عليه، وكل قمر كذلك فغلالته تنشق، فزيد غلالته تنشق»، وربما يستنتج اجتماع النقيضين، نحو «أنا مضمر الحوائج باللسان، ومظهرها بجريان الدموع، وكل مضمر الحوائج صامت، وكل مظهر الحوائج متكلم، فأنا صامت ومتكلم».

فلا بد في هذه الصناعة من التميز بين ما هو كذلك، أي مؤثر في النفس، وبين غيره، والتفصيل في «الشفاء».

(الْخَامِسُ: السَّفْسَطَةُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ[3] مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ) في غير [redacted] المحسوسات، (نَحْوُ «كُلُّ مَوْجُودٍ مُشَارٌ إِلَيْهِ»، وَالنَّفْسُ مُسَخَّرَةٌ لِلْوَهْمِ، فَالْوَهْمِيَّاتُ رُبَّمَا لَمْ تَتَمَيَّزْ عِنْدَهَا مِنَ الْأَوَّلِيَّاتِ، وَلَوْلَا دَفْعُ الْعَقْلِ[4] حُكْمَ الْوَهْمِ

(١) ووجهه العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٦) بأن الكلام في شعر اليونانيين.

(٢) هذه الفقرة من هنا إلى آخرها نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٧).

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «مؤلف».

(٤) وكذا دفع الشرائع، كما ذكره في منطق التلويحات (٧١) والدواني في حاشية شرح الشمسية (٢/٣١٥) وغيرهما.

بَقِيَ الالْتِبَاسُ دَائِمًا. أَوْ مِنَ الْمُشْتَبَهَاتِ بِالصَّادِقَةِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى)، على ما سيرد تفصيله منا، (كَأَخْذِ الْخَارِجِيَّاتِ مَكَانَ الذِّهْنِيَّاتِ، وَبِالْعَكْسِ).

وصناعة السفسطة ملكة يُقْتَدَرُ بها على تأليف حجج سفسطية، (وَالْغَرَضُ مِنْهُ تَغْلِيطُ الْخَصْمِ)؛ امتحانا[1]، أو الاجتناب عن هذه الأقيسة[2]، (وَالْمُغَالَطَةُ أَعَمُّ؛ فَإِنَّهَا الْفَاسِدَةُ صُورَةً أَوْ مَادَّةً).

واعلم[3]: أن السبب للغلط إما سوءُ الفهم فقط؛ إذ به يظن الكواذب صادقة، والنظرياتِ ضروريةً، فيأخذ في القياس، فيغلط، أو الاشتباهُ، والقسم الثاني إما أن يتعلق بالألفاظ، وهو إما في المفرد أو المركب، والأول إما باستعمال اللفظ في معان اشتراكا أو حقيقة أو مجازا، ويسمى الغلط باشتراك الاسم، وإما لأمور عارضة لجوهر الكلمة، كإعلالٍ، نحو «المختار»؛ فإنه إن كان أصله «مُخْتَيِرًا» ـ بالكسر ـ كان من قام به الاختيار، وإن كان أصله بالفتح كان ما يتعلق به الاختيار، وإما لأمور عارضة بعد تمام الكلمة، كالإعراب، نحو «غلامْ حسنْ» من غير إعراب، فتارة يظن تركيبا إضافيا، وتارة توصيفيا.

والثاني إما لنفس المركب، نحو «ما فعله الحكيم فهو كما يعلمه»، إن عاد «هو» إلى الحكيم صدق، وإن عاد إلى الموصول كذب، وإما لجمع المفصل، نحو «زيد طبيب وجيد صادق»، وإن جمع وقيل طبيب جيد كذب، أو بإفراد المركب، نحو «النارنج حُلْوٌ حامض» صادق، وإن أفرد وقيل

(١) أي «ليمتحن بها من يكون مقصرا في العلم، فيظهر عجزه، فلا يقع الاقتداء به». منطق التلويحات: ٧٣.

(٢) أي الأقيسة السفسطية، أي التحرز عنها.

(٣) راجع هذا المبحث في الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٣٥٨/١ - ٣٦٢، حكمة الإشراق للسهروردي: ٤٦ ـ ٥٣، ٨٣ ـ ٨٧.

«النارنج حلو وحامض» كذب.

وإما أن يتعلق بالمعنى، ولا يتأتى إلا في المركب، فهذا المركب إما مركب غير قياسي، كجمع القضايا في سلك قضية واحدة، نحو «محمد ﷺ فقط خاتم النبيين، وخاتم النبيين إنسان»؛ فإن حاصل الصغرى موجبة، وهو محمد ﷺ خاتم النبيين، وهو مع الكبرى ينتج نتيجة صادقة وسالبة، وهو «ليس غيره خاتم النبيين»، وهو غير منتج.

وإما مركب قياسي، فإما أن يكون في القضايا، فإما أن يكو الغلط بالقياس إلى النتيجة، أو لا بالقياس إليها، والثاني إما من جهة المادة، كما إذا كان بحيث لو أخذت إحدى المقدمتين صادقة لم يكن على هيئة قياس، وإن أخذ على هيئة قياس لم يكن صادقة، نحو «الغلط غلط، والغلط فصيح»، فإن أخذ موضوع الكبرى لفظ الغلط صدقت، لكن لا تكون الهيئة هيئة قياس؛ لعدم تكرُّرِ الأوسط.

وإن أخذ ما يصدق عليه الغلط كذبت، ولو كان الهيئة هيئة قياس، نحو: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟﴾ [الأنفال/ ٢٣]؛ فإنه إن أخذت الكبرى مهملة ـ كما أخذها الله تعالى ـ صدقت، لكن لم تكن الهيئة هيئة قياس، وإن أخذت كلية كذبت؛ لأن من تقادير الإسماع علم الله فيهم خيرا، ولم تكن مرادة لله تعالى. وما قال العلامة: إن المراد بالإسماع إسماع القبول في الصغرى، وإسماع الصماخ في الكبرى، فلم يتكرر الأوسط، فهو صحيح في هذه الآية، لكنه غير قالع لمادة الشبهة[1]، فتأمل.

---

(١) قال في المنهية: «وذلك لأن سمع الصماخ من لوازم سمع القبول، فإن علم الله فيهم خيرا لأسمعهم سمع القبول، فيصدق «لو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم سمع الصماخ»،=

وإما من جهة الصورة، كما إذا لم يكن على هيئة ضرب منتج، نحو «الزمان محيط بالحوادث، والفلك أيضا محيط بها، فالزمان هو الفلك»، وهو شكل ثان من موجبتين، والذي بالقياس إلى النتيجة فإما بأخذها بعينها في القياس، ويسمى مُصَادَرَةً على المطلوب، نحو «أسامة الأسد، والأسد حيوان مفترس»، أو يكون القياس غير منتج للنتيجة المطلوبة، كما إذا قيل «مسُّ الذَّكر ناقض للوضوء؛ لأنه حال البول حدث، وكل حدث ناقض»؛ فإن ما لزم منه مس الذكر حال البول ناقض غير المطلوب، ويسمى هذا أخذ ما ليس بعلة علةً.

وإما في قضية واحدة، والغلط فيها إما باعتبار الجزئين، وذلك الظن صلوحُ كلا الطرفين موضوعا ومحمولا، ويسمى إيهام العكس، نحو «كل هواء ليس بمبصَر، وما ليس بمبصَر ليس بجسم ولا جسماني»، ولو عكس هذا الكبرى صدقت، أو باعتبار أحد جزئيه إما بأخذ ما ليس بجزء منه جزء، نحو «الجالس في السفينة متحرك، وكل متحرك منتقل من مكان إلى مكان»، وإنما يتحرك السفينة وتنتقل، ويسمى بأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، أو بعدم أخذ الجزئية كما كان جزء، إما بزيادة بعض القيود، نحو «الخمر في الدن مسكر»، ولو حذفت القيدَ صدقَتْ، أو بحذف بعض القيود، نحو «كل زاوية بين خط المماس ومحيط الدائرة أصغر من كل زاوية»، والصحيح «أصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين».

فهذه ثلاثة عشر قسما، ستة متعلقة بالألفاظ: الغلطُ باشتراك اللفظ، وبالأمر العارض لجوهر الكلمة، والعارض بعد التركيب بكلمة أخرى، والغلط

= فيضم مع الكبرى، فيصير قياسا مع كذب النتيجة، فإذن يحتاج في فك عقدة المغالطة إلى ما ذكرناه، فافهم».

بالتركيب نفسه، وجمع المفصل، وتفصيل المركب. وطريق الاجتناب عن هذه الأغلاط ملاحظة معاني الألفاظ والقرائن.

وسبعة متعلقة بالمعاني: جمع قضايا في قضية واحدة، وسوء التأليف، والمصادرة على المطلوب، وأخذ ما ليس بعلة علةً، وأخذ ما بالعرض مكانَ ما بالذات، وإيهام العكس، وسوء اعتبار الحمل.

والمَخلص عن الأول تحليل القضية إلى أجزائها؛ ليظهر أنها واحدة أو متعددة، وعن الثاني ملاحظة الشروط المذكورة سابقا، وعن الثالث عرض أطراف المقدمتين على المطلوب، وعن الرابع العرض على حدود المطلوب، وعن الخامس ملاحظة الأطراف مع قطع النظر عن ملابساتها، وعن السادس ملاحظة النسبة بين الأطراف، وعن السابع ملاحظة القيود وحفظها.

وأما القسم الأول[1] فالسبب فيه انغماس النفس في الظلمة المادية، واستيلاء الوهم على العقل، وتسخيره إياه، حتى يظن بل يستيقن الكواذبَ ضروريةً، فتارةً يظن قضية كاذبة أولية، فيستنتج منها نتيجة، نحو «الهواء ليس بمبصَر، وكل ما ليس بمبصَر ليس بجسم، فالهواء ليس بجسم، بل أبعاد خالية عن التمكن»، وربما يظنها متواترة، كقول الروافض: «خلافة أمير المؤمنين علي ـ كرم الله وجهه ووجوه أولياء الله الكرام ـ منصوص عليه نصا جليا، وكل منصوص عليه حقٌّ، فخلافته ـ كرم الله وجهه ووجوه أولياء الله الكرام، مع وجوه الخلفاء الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم ـ حقٌّ.

وربما يؤخذ قضية مساوية في الجهالة والخفاء لأصل المدعى في

(1) هذا الكلام من هنا إلى المتن القادم نقلها العطار بتصرف في حاشية الخبيصي (٤٢٨، ٤٢٩).

القياس، كقول المشائين: «لا بد في التلازم من علاقة العلية؛ إذ لو لم تكن علاقة العلية بين المتلازمين لصح الانفراد»، والتالي باطل، والشرطية فيه في قوة أصل المطلوب. وربما يؤخذ أخفى من المطلوب. والمخلص عن هذا النقض إن تيسر مثاله قول المشائين المذكور؛ فإنه منقوض بتلازم المحالين، فيظهر كذب الشرطية، وتجريد العقل عن الأوهام والتفكر، أي يظهر أنها ليست ضرورية، كما إذا جردنا النظر في تلك الشرطية وجدناها مثل المطلوب.

وفيما إذا ادعي فيه التواتر خصوصا ملاحظة القرون بين مدعِي التواتر [و] بين المخبر به عنه، فإن وجد في كل قرن مبلغ التواتر قبل، وإلا لا، مثاله قول الروافض المذكور؛ فإنا إذا تتبعنا قول الصحابة والتابعين ومَن بعدَهم ما وجدنا لهذا الخبر عينا ولا أثرا، حكمنا[1] ببطلان تواتره.

طريق آخر في التميز بين الكاذب والضروري بجمع العقل الصِّرْف الغير المَشُوب بالوهم مقدمات ضرورية عنده، مما لا ينازع الوهمُ العقلَ فيه، فينتج منها خلاف تلك القضية، فيعلم أنها من أغلاط الوهم، كما في المثال المذكور؛ فإن أمر الخلافة كان أهم عند الصحابة، وكان في غدير خم أكثر من مائة ألف رجل[2]، ولم يكن في كتمانه لهم فيه فائدة، ولم يحكها أحد منهم، مع كونهم محتاجين، وكلما [كان][3] كذلك فالخبر في مثله يُقطَع بكذبه بالضرورة العقلية، فعلم أن خبر تسليم الخلافة لأمير المؤمنين عليٍّ افتراءٌ محض.

(١) لعله «فحكمنا».

(٢) في هامش العطار على الخبيصي (٤٢٨): يتأمل هنا في العدد المذكور، وتراجع كتب السير.

(٣) لا يوجد في الأصل، وأثبته من نقل العطار.

ثم إن هذا القول بزعمهم[1] لم ينقله إلا أربعة أو سبعة[2]، فكيف ينعقد بهم التواترُ في مثل هذا الأمر؛ لتَوَفُّرِ الدواعي على نقل مثل هذا[3]؟

مثال آخر: يحكم العقل بأن الميتَ جماد، ويساعد عليه الوهم أيضا ذلك[4]، وكل جماد لا يستحق أن يُخاف عنه، وهو أيضا يساعد عليه الوهمُ العقلَ، فإذا استنتج لا يقبله، بل يحكم باستحقاق الخوف.

---

(١) قال رَحِمَهُ اللَّهُ في المنهية (٢٦٩): «فيه إشارة إلى أن هذا الخبر لم ينقله أحد أصلا، لا واحدٌ ولا أربعةٌ، بل اخترعه بعض الشياطين، والشيعة المفترون يزعمون تارة أنه نقله أمير المؤمنين على وعمار وبلال وسلمان ـ رضي الله تعالى عنهم أجمعين ـ وتارة قالوا: نقله هذه الأربعة وأبو ذر ومقداد وعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، هذا كله افتراء، ولم ينقلوه أصلا، بل صح عن العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال لأمير المؤمنين على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اسئل هذا الأمرَ عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقال: هذا قبل موت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيوم أو يومين، فقال: لا أسأله، وصح عن أمير المؤمنين على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين سأله رجل عند مقابلة معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هل رأيتم رأيا أو عهِدَ إليكم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قال: لم يعهد، إنا رأينا برأينا، ومثله صح عن عمار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فافهم».

(٢) في الأصل: «لم ينقله الأربعة وسبعة»، ولا يخفى بعده، فصححته كما ترى بالرجوع إلى ما في منهيته وهامشه.

(٣) جزى الله الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ عن الإسلام خيرا؛ حيث بالغ في حرصه على بيان ضلالات المبتدعة؛ ليحذر أهل الإسلام منهم، ولئلا يقعوا في شبكاتهم، رغم أن الكتاب ليس كتاب عقيدة تبين فيها عقائد الدين، بل كتاب منطق لا يخص به دين دون دين، إلا أنه مع ذلك أتى بمثل هذه الأمور شديدة الأهمية ولو كان في معارض الأمثلة، ويزيد أهميته أن هؤلاء الشيعة الشنيعة لهم كر وفر وجولات وصولات في مجال علم المنطق تصنيفا وشرحا وتدريسا، حتى في هذا الزمان الذي قعد فيه فرس أهل السنة وحمارهم عن مواصلة السير في هذا العلم. وانظر أيضا كتابه فواتح الرحموت: ١١٤/٢، تجد فيه النفَسَ نفَسَه.

(٤) لعله «في ذلك».

مثال آخر: ما في الأزقاق المنفوخة يقاوم المس، وكل ما يقاوم المس جسم، فما في الأزقاق المنفوخة من الهواء جسم، فالحكم بكونه ليس بجسم باطل.

وبالجملة قالوا: المخلص تجريد العقل عن الوهم، والتفكر التام؛ حتى يتميز الكاذب عن الضروري، والنقض والاستدلال على خلافه، وفي الاشتباه بالمتواتر ملاحظة القرون. هذا، والتميز بين الضروري وأغلاط الوهم عسير جدا، لا يتيسر إلا لمن أعطاه القلب السليمَ، ذلك فضل الله يعطيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

والمخالص التي ذكروها لا ينبغي المواظبة [عليها][1]، ولذا ترى العلماء العظام يخطئون فيه، وقد تقدم في المقدمة إشارة إليه. والمخلص الكامل ما واظب عليه الصوفية الكرام، من المجاهدات وذكر الله على الدوام، حتى تصير القضايا عندهم فطريات، بل أجلى منها. هذا، والله أعلم.

ثم من أسباب الغلط الشغب، وزيادة الكلام والتطويل من غير طائل، والمزاح في أثناء البحث، وإن شئت مزيد تفصيل هذه الصناعة، بل الصناعات كلها فعليك بمطالعة كتاب «الشفاء».

(وَالْمُغَالِطُ إِنْ قَابَلَ الْحَكِيمَ) المبرهن، فيريد تغليطه (فَسُوفَسْطَائِيٌّ، وَإِنْ قَابَلَ الْجَدَلِيَّ)، فيريد تغليطه (فَمُشَاغِبِيٌّ[2]، هَذَا)، ولا بد للأول أن يورد قضايا مشبهة بواجب القبول، وللثاني أن يورد القضايا مشبهة بالمشهور أو المسلم.

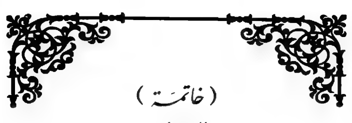
---

(١) ما بين [ ] أضفته من عندي؛ ليستقيم الكلام.
(٢) قاله ابن سينا في الإشارات: ١/٤٦٤.

(وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِحِ وَالْمَرْجُوحِ مَرْجُوحٌ[1]، فَتَدَبَّرْ)، فالمؤلف من واجب القبول والمشهور والمسلم جدل، ومن كل منهما ومن المقبول أو المظنون خطابة، ومن كل منها والمخيل شعر، ومن واجب القبول والمشبهة أو الوهمية، وكذا من أحدهما ومن المشهور أو المسلم أو المقبول أو المظنون سفسطة، ومن أحدهما والمخيل شعر. هذا، والله أعلم بالصواب.



(١) وذلك لأن النتيجة تتبع أخسَّ المقدمتين، كما علم، وما أبدع هذه العبارة وأبلغها؛ حيث قلتْ ودلتْ! وانظر مثلا إن شئت عبارة اليزدي في شرح التهذيب (١١١): «يعتبر في البرهان أن يكون مقدماته بأسرها يقينية، بخلاف غيره من الأقسام، مثلا يكفي في كون القياس مغالطة أن يكون إحدى مقدمتيه وهمية، وإن كانت الأخرى يقينية. نعم، يجب أن لا يكون فيها ما هو أدون منها كالشعريات، وإلا تلحق بالأدون؛ فإن المؤلف من مقدمة مشهورة وأخرى مخيلة لا يسمى جدليا، بل شعريا».



للكتاب

وكان الأليق أن يذكر هذا المبحث في صناعة البرهان، كما لا يخفى.

(أَجْزَاءُ الْعُلُومِ هِيَ الْمَسَائِلُ[1]). قال الشيخ: والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع، أو لأنواعه أو عوارضه، ثم قال: إن الموضوع في المسألة الخاصة للعلم إما أن يكون داخلا في موضوعها، أو كائنا من جملة الأعراض الذاتية له، والداخل في جملة موضوعه إما نفس موضوعه، سواء كان واحد الموضوع أو كثير الموضوع، مثل قولنا «هل الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له»، وذلك في مسائل العلم الطبيعي.

وإما نوع له، نحو «هل الهواء المحبوس في الماء يندفع إلى فوق بالطبع، أو لانضغاط القاسر»، و«هل العصب مبدؤه الدماغ أو القلب»، وإن كانت من أعراضه فإما عرض ذاتي لموضوعه، كقولنا «هل الحركة كذا مضادة لحركة كذا»، أو عرض ذاتي لأنواع موضوعه، كقولنا «هل الإضاءة الشمسية مسخنة»، أو عرض ذاتي لعرض ذاتي، كقولنا «هل الزمان بعد السكون»؛ فإن

(١) راجع لتفاصيل هذه المباحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ١/٤٧٤ ـ ٤٨٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٧٥ ـ ٨٠، البصائر النصيرية: ٢٣٤ ـ ٢٥٢، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٢٥٧ ـ ٢٦٠، السعدية: ٣٧٩ ـ ٣٨٨، حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٢/٣١٥، شرح حمد الله على السلم: ٤٤٠، حاشية العطار على الخبيصي: ٤٢٩ ـ ٤٣٤.

الزمان عارض الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم، أو عرض ذاتي لنوع عرض ذاتي له، نحو «هل إبطاء الحركة لتخلل السكون»؛ فإن الإبطاء من عوارض بعض الحركات دون بعض؛ فإن بعض الحركات مستوية السرعة، ولا يبطؤ ألبتة.

ثم قال: والمسائل إذا كانت موضوعاتها من موضوع الصناعة كانت محمولاتها من أعراضها الذاتية، وأجناس أعراضها فصول أعراضها وأعراض أعراضها، وإن كانت موضوعاتها من أعراضها الذاتية جاز أن تكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن أنواعه وفصوله وأعراضه وأعراض أعراضه وأجناس أعراض أخرى وفصولها، وما يجري مجراها، اهـ.

وإذا تدبرت في هذا الكلام علمت أن البحث في العلوم لا يجب كونه عن نفس أعراض موضوع العلم، بل قد يكون نفس موضوع العلم موضوع المسألة، ومحمولاتها أعراض ذاتية له، وقد يكون نوعه موضوعها، ويثبت له أعراض ذاتية له، وقد يكون العرض الذاتي موضوع العلم، ويثبت له أعراض ذاتية، وقد يكون نوع العرض الذاتي موضوعها، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له، أو عارض له لما هو أعم منه، بشرط أن لا يتجاوز عن موضوع الصناعة، بل قد يكون جزؤه الخارجي، أو جزء نوعه كذلك موضوعها، ويثبت ما هو عرض ذاتي له.

فقد ظهر أن البحث لا يجب في العلوم عن أعراض موضوعها الذاتية فقط، بل عنها وعن العوارض الغريبة، بشرط أن تكون أعراضا ذاتية لنوعه، أو لجزئه الخارجي، أو جزء نوعه كذلك، أو العرض الذاتي، أو لعرض نوعه، [و] قد يكون البحث عن نفس الموضوع وأجزائه، بأن يجعل محمولا في

مسألة موضوعها الأعراض الذاتية، بل ما من علم إلا ويوجد فيه ذلك.

ولهذا عرف الشيخ موضوع الصناعة بما يبحث عن أعراضه الذاتية والأحوال المنسوبة إليها، فما اشتهر من أن الواجب البحثُ عن الأعراض الذاتية لموضوع العلم محمول على المسامحة؛ كما نص عليه المحقق الدواني(١).

والذين أصروا على اختصاص البحث عن الأعراض الذاتية تارة قالوا إنه فرق بين محمول المسألة ومحمول العلم، فمحمول العلم الذي هو عرض ذاتي للموضوع المفهوم المردد الحاصل من محمولات المسائل، وهو المقصود بالبحث، لكن لما كان أحد شقوقه ثابتا لبعض الأنواع، والآخر للآخر بحثوا عنه متفرقا، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

وتارة قالوا: الموضوع الطبيعة، من حيث السريان في الأفراد كلها أو بعضها، فالثابت للنوع [أن الأعراض الذاتية أعراض ذاتية](٢) للجنس الساري فيه، وإن لم يكن عرضا ذاتيا له، ساريا في الكل.

وأنت لا يذهب عليك أن العرض الذاتي للنوع عارض له بالذات، والحصة الجنسية الموجودة فيه معروضة بالعرض؛ لكونها متحدة مع النوع، ولو قالوا: إن الموضوع هو والأنواع المندرجة تحته لكان له وجه، لكنه لا يخلو عن تكلُّف. والعجب كل العجب ما قال بعض الأجلة: إن الموضوع الطبعية من حيث هي، مع عدم لحاظ العموم والخصوص، وهو مرتبة لا لا بشرط، وهي المرتبة الرابعة التي اخترعها، وهي معروضة لأحكام العموم

(١) في شرح التهذيب: ٦/ب.

(٢) ما بين [ ] هو المثبت في الأصل، وفي هامشه نسخة «من الأعراض الذاتية» بدله.

والخصوص بالذات، فالعارض لأمر أخص عرض ذاتي لهذه المرتبة، وإن لم يكن عرضا ذاتيا للماهية من حيث العموم، بخلاف العارض لأمر أعم؛ فإن الأعم لوحدته المبهمة متحد مع كل خاص، فلا اختصاص له بهذا الأخص.

وأنت لا يذهب عليك ما فيه، أما أولا: فلما مر من عدم تحقق المرتبة الرابعة، وأما ثانيا: فلأنا سلمنا هذه المرتبة، لكنها أعم من المخلوطة، والأخص مخلوط، فأعراضه عارضة لها بواسطة الأخص، فكيف يكون عرضا ذاتيا؟ وأما ثالثا: فلأنا سلمنا عدم اختصاص العارض لأمر أعم، لكن لا يلزم منه أن لا يكون عرضا ذاتيا؛ لأن الاختصاص غير مشروط فيه. وأما رابعا: فلأن موضوع المسألة إذا كان عرضا ذاتيا أو نوعه أو عرضه جاز أن يكون المحمول جنس الموضوع؛ كما نص عليه الشيخ، فكيف يكون عرضا ذاتيا لماهية الموضوع من حيث هي؟ وإن أخذت لا لا بشرط شيء فإنه ذاتي، بمعنى المقوم لها، فافهم.

ثم اعلم: أنه قال الشيخ: قد يكون محمولات الصناعتين أعم من الموضوعات، عوارض ذاتية للجنس، كالمساواة في علم الهندسة، والعدد، وعوارض ذاتية لما يشبه الجنسَ، كالقوة والفعل في العلم الطبيعي. ومعنى ذلك أنه يقيد هذا العارض بقيد، فيصير عرضا ذاتيا للموضوع، فيبحث فيه، فالمساواة إذا فسرت بكون المقدارين بحيث يصح انطباق أحدهما على الآخر يصير عرضا ذاتيا لموضوع الهندسة، فيبحث فيه.

وإن فسِّرت بكون العددين مشتملين على الوحدات بعِدَّة واحدة كان عرضا ذاتيا لموضوع الحساب. وهذا مصرَّح في مواضع في «الشفاء»، وليس الأمر كما زعم المتأخرون، من أنه يصح البحث عما يعرِض الموضوعَ بواسطة جزئه

الأعم؛ فإنه أليَق بأن يبحث في علمٍ أعلى منه. هذا، والله أعلم بالصواب.

ثم إن اختلاف العلوم لا يكون إلا باختلاف الموضوعات، واختلاف الموضوعات إما أن يكون بالتباين، وإما بالعموم والخصوص، وإما بالحيثيات. الأول إما أن تكون الموضوعات المختلفة مشتركة في حيثية واحدة، بها تعلق البحث في ذلك العلم، وهذا لا يوجب اختلافا في العلوم أصلا، أو لا يكون مشتركة في تلك الحيثية، وحينئذ يختلف العلوم قطعا، نحو الهندسة والحساب؛ فإن موضوع الأول المقدار، والثاني العدد.

والثاني إما أن يكون أحد الموضوعين نوعا لموضوع الآخر، ولم يؤخذ مع حيثية زائدة، كموضوع السماء والعالم؛ فإن موضوعه الفلك، وموضوع الطبيعي؛ فإن موضوعه الجسم المطلق، وهو جنس الفلك، وهذا لا يوجب اختلاف العلمين، بل ما موضوعه النوع جزء لما موضوعه الجنس.

وإما أن يكون أحد الموضوعين نوعا للآخر، لكن أخذ مع حيثية زائدة، فإما أن تكون الحيثية عرضا ذاتيا له، كموضوع الطب والطبيعي؛ فإن موضوع الأول بدن الإنسان، من حيث إنه يصح ويَمرض، و[هو] نوع من موضوع الثاني الذي هو الجسم، لكن مأخوذ مع عرض ذاتي له. وإما أن يكون عرضا غريبا، نحو موضوع علم الأُكَر والهندسة؛ فإن موضوع الأول ـ الكرة المتحركة ـ نوع من موضوع الثاني، ومأخوذ مع العرض الغريب. وإما أن يكون أحد الموضوعين أخص من الآخر، لكن لا يكون الآخر ذاتيا له، نحو موضوع الفلسفة والطبيعي؛ فإن موضوع الأول ـ الموجود المطلق ـ أعم من موضوع الثاني، غير ذاتي له.

فهذه الأقسام الثلاثة من الاختلاف توجب اختلاف العلوم قطعا، ولا

يكون أحد العلمين جزء من الآخر، ويقال لما موضوعه أخص منه أنه تحت ما موضوعه أعم.

والثالث إما أن يكون أحد الموضوعين مطلقا من الحيثية، والآخر مُحَيَّثًا، كعلم الأكر والأكر المتحركة، وإما أن أحدهما محيثا[1] بحيثية، والآخر بأخرى، كعلم السماء والعالم والهيئة؛ فإن موضوعهما هو الفلك، لكن في الأول من حيث كونه مبدأ التغير، وفي الثاني من حيث كونه ذا مقدار. وهذان الاختلافان أيضا يوجبان اختلافا في العلوم ألبتة.

ثم إن موضوع كل علم مأخوذ بحيثية، إن كانت الحيثية بحيث لو أفردت كان تحت موضوع، يقال لذلك العلم إنه تحت هذا العلم، لا تحت ما موضوعه أعم، كالموسيقى؛ فإن موضوعه النغَمة، من حيث عروض التأليف العددي، وهذه الحيثية لو أفردت لكانت مبحوثة في الحساب، فهو تحت الحساب، دون الطبيعي، كموضوع الهيئة؛ فإن الفلك لو أفرز عنه المقدار لكانت مبحوثة[2] في الهندسة، فهي تحتها، دون الطبيعي.

فخرج مما ذكرنا أن اختلاف الموضوعات المختلفة إن لم يكن مشتركة[3] في حيثية البحث، ولم يكن أحدهما نوعا غير مأخوذ مع حيثية موجبة لاختلاف العلوم، وأن كل علم يكون موضوعه نوعا لموضوع العلم غير مأخوذ مع حيثية أخرى فهو جزؤه، وكل علم موضوعه أخص من موضوع علم آخر، سواء كان نوعا مأخوذا مع حيثية زائدة، أو لم يكن نوعا أصلا، ولم

---

(١) بقدر «يكون» ناصبا.

(٢) كذا في الأصل، لعل الأولى «لكان مبحوثا».

(٣) كذا في الأصل، وعدم التطابق في التذكير والتأنيث ظاهر.

يكن الحيثية بحيث لو أفرزت كانت مبحوثة في آخر، فهو تحته، وكذا علم يكون حيثية موضوعه بعد الإفراد[1] مبحوثة في آخر، فهو تحت الآخر أيضا.

وليعلم: أن الحيثيات المأخوذة في الموضوعات إن لم تكن أعراضا غريبة ليست تقييدية، وإلا لما جاز البحث عنها في ذلك العلم؛ لأن الموضوع وما يكون فيه يكون مفروغا عنه، بل إنما يكون في نظر الباحث، فالبرهان يقام في ذلك العلم بملاحظة تلك الحيثية، ومن ههنا تسمعهم يقولون: إن مسألة واحدة ربما تكون من علمين، لكن باختلاف البرهان، نحو «السماء كرة» يثبتها الطبعي بدليل، يكون مشتملا على حيثية كونه ذا طبيعة، ويثبتها الهيئة ببرهان مشتمل على حيثية المقدار.

وإن كانت أعراضا غريبة فيشبه أن يكون تقييدية، وإلا لما صح البحث عن الأعراض اللاحقة من تلك الحيثية؛ لصيرورتها غريبة للموضوع ولنوعه ولأعراضه الذاتية؛ لكونها لاحقة بواسطة عرض غريب، بخلاف ما إذا أخذت تقييدية؛ لأنه حينئذ يصير الموضوع مقيدا، فاللاحق لأجلها يكون لاحقا للمحَيَّث بالذات. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَالْمَبَادِئُ مِنَ الْوَسَائِلِ[2])، المبادئ ما يتألف منه البرهان، وهي إما عامة يستعمل في جميع العلوم على السواء، نحو «اجتماع النقيضين محال»

---

(١) اختلفت نسخة الكتاب، حيث وقع في أماكن كثيرة منه «الإفراز» بدل «الإفراد» وكذا العكس، و«أفرز» بدل «أفرد»، ولم ألتزم التنبيه على كل ذلك؛ خوف الملل، ولقلة الجدوى.

(٢) نقل في شرح حمد الله (٤٤٠) عن حاشية المصنف: «هذا هو الحق، وأما جعل أجزاء العلوم ثلاثة فخطأ أو مسامحة». ثم قال حمد الله: «ووجه المسامحة ظاهر، وهو كون المبادئ وسائل إلى إدراك المسائل وموقوفا عليها كالأجزاء».

و«ارتفاعهما محال». وقد جرت العادة بتركها في العلوم؛ لشهرتها وجلائها. وإما خاصة بعلم أو علمين، فإن كانت من قبيل التصورات فتسمى حدودا، وإن كانت قضايا فإما ضرورية غنية عن البيان، فتسمى علوما متعارفة، وإما نظرية، فلا بد أن تسَلَّم في العلم الذي هذه المبادئ مبادئ له، وبُيِّن في علم آخر، وإلا لصارت مسائل.

فإن كانت بحيث يقبلها المتعلم؛ إما لكونها مظنونة، أو لحسن ظنه مع مُعلِّمه، فتسمى أصولا موضوعة، وإن كانت بحيث سلَّمها مع إنكار فتسمى مصادرات، وربما لا يفرَّق ويسمى الأخيران أصولا موضوعة[(١)].

والمبادئ المشتركة في علمين لا بد لمقيد الصناعة أن يقيد حين الاستعمال بقيد تكون به مختصة بذلك العلم، ومثاله قد مر آنفا. والأحسن[(٢)] والأليق لكل علم أن يذكر مبادئه التصورية والتصديقية أجمع صَدْرَ العلم أو صدر كل باب ما يليق به؛ ليأمن المتعلم عن الغلط، وقد حافظ عليه أهل الهندسة والحساب وسائرُ الرياضيين، ولذلك ما ترى في كتبهم غلطا، ولم يحافظ عليه أهل الطبيعي والفلسفة، ولذا ترى في كتبهم غلطا أكثر.

والله يقول الحق ويهدي السبيل، الحمد لله الذي وفق عبده أبا العيَّاش عبدَ العلي محمدا فضَّ ختام هذا الكتاب بالاختتام، والصلاة على سيد الأنام محمد وآله الكرام، وأصحابه العظام، اللهم اجعل سيئاته متقلبة بالحسنات، واجعل حبيبك محمدا عليه وآله الصلاة شفيعا [له] يوم يقوم الحساب، وانفع

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٥٦/١، شرح الطوسي على الإشارات: ٤٧٦/١.
(٢) هذه الفقرة من هنا إلى آخرها نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٣٣، ٤٣٤)، وهو آخر شيء نقله من هذا الكتاب.

بهذا الكتاب كما تَنَفَّعْتُ بمنته؛ إنك أنت سميع الدعاء، آمين.

والمرجو ممن ينتفع بهذا الكتاب أن لا ينساني من الدعاء، وأسأله الله فقط[1].

تم بحمد الله

(١) كذا في الأصل. وهنا قد انتهى الأصل، ويقول العبد الضعيف عبد النصير أحمد الفقير: وقع الفراغ عن نَسْخي لهذا الكتاب المستطاب على جهاز الحاسوب صباح يوم الخميس، بتاريخ ١٦/ربيع الآخر/١٤٣٣هـ، الموافق لـ٨/مارس/٢٠١٢م، أسأل المولى ﷻ أن يتقبله خدمة لدينه، وأن يجعله في ميزان حسناتي يوم لا ينفع فيه إلا الدين.

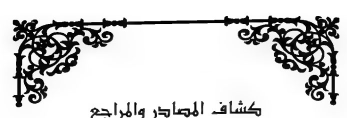


الفهارس العامة

- كشاف المصادر والمراجع

- فهرس محتـويات الكتاب





كشاف المصادر والمراجع

١ ـ الأعلام؛ قاموس تراجم، لخير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان.

٢ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، شيخ الإسلام تقي الدين السبكي، وابنه تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د/ أحمد الزمزمي، د/نور الدين صغيري، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/دولة الإمارات العربية المتحدة.

٣ ـ الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت/لبنان، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٤ ـ الإشارات والتنبيهات، أبو علي ابن سينا، تحقيق: د/ سليمان دينا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة/مصر.

٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، تحقيق: د/ مصطفى عمران، دار البصائر، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٦ ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان.

٧ ـ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، تحقيق: د/ عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٨ ـ البرهان في المنطق، العلامة الشيخ إسماعيل أفندي، الشهير بالكلنبوي، مطبعة عثمانية، ١٣١٠هـ.

٩ ـ البصائر النصيرية، زين الدين عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: رفيق العجم، الطبعة الأولى ١٩٩٣م، دار الفكر اللبناني، بيروت/لبنان.

١٠ ـ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، الإشراف على الترجمة أ. د. محمود فهمي حجازي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ١٩٩٣م.

١١ ـ تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: محمد كرد على، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق/سوريا، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

١٢ ـ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ[1].

١٣ ـ التحصيل من المحصول، الإمام الشيخ سراج الدين محمود بن أبو بكر الأرموي، تحقيق: د/ عبد الحميد على أبو زنيد، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان.

١٤ ـ تدعيم المنطق، الشيخ سعيد عبد اللطيف فودة، دار البروتي، دمشق/سوريا، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.

١٥ ـ تسديد القواعد شرح تجريد العقائد، للعلامة الإمام شمس الدين الإصفهاني، تحقيق: د. خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت،

(١) وأذكره غالبا باسم شرح القطب الرازي على الشمسية، أو شرح الشمسية للقطب، وقد وقع الخطأ المطبعي في ترقيم صفحاته اعتبارا مما بعد صفحة ٢٣٢/٢، وأنا لا أراعي ترقيمه الخطأ، بل جريت على الترقيم الصحيح، فافهم.

الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

١٦ ـ تهافت الفلاسفة، الإمام الغزالي، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة/ مصر.

١٧ ـ الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي الحسني اللكهنوي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، دمشق/سوريا.

١٨ ـ الجديد في الحكمة، لابن كمونة الإسرائيلي، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.

١٩ ـ جمع الجوامع، الإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، (نسخة حاشيتي البناني والشربيني) دار الفكر.

٢٠ ـ حاشية التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان.

٢١ ـ حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة/مصر.

٢٢ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ[1].

٢٣ ـ حاشية سلم العلوم، للشيخ محب الله البهاري/ المنهيات (قسم التصورات فقط)، المطبع المصطفائي، لكهنو/الهند، ١٢٩٦هـ.

٢٤ ـ حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر.

(١) وقد وقع الخطأ المطبعي في ترقيم صفحاته اعتبارا مما بعد صفحة ٢٣٢/٢، وأنا لا أراعي ترقيمه الخطأ، بل جريت على الترقيم الصحيح، فافهم.

٢٥ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر.

٢٦ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار للإصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة/ مصر، ١٣٢٣هـ.

٢٧ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على المطول للتفتازاني، طبعة تركيا، ١٣١٠هـ.

٢٨ ـ حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ[(١)].

٢٩ ـ حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

٣٠ ـ حاشية العطار على شرح الإمام المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان.

٣١ ـ حاشية العطار على شرح الخبيصي على التهذيب، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٣٢ ـ حاشية محمد عبد الحق الخيرابادي على شرح حمد الله على السلم، المطبعة العلوية، لكهنو/الهند، ١٣١٤هـ.

(١) سبقت الإشارة إلى ما يتعلق بترقيم صفحات هذه الطبعة.

٣٣ ـ حديقة المرام في تذكرة العلماء الأعلام، للمدراسي، طبعة مطبعة مظهر العجائب، مدراس/الهند، عام ١٢٧٩هـ.

٣٤ ـ حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي، د/ جميل أحمد، سلسلة (٤) منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي/ باكستان، توزيع دار الوفاء، المنصورة/مصر، بدون تاريخ.

٣٥ ـ حسن العطار، محمد عبد الغني حسن، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.

٣٦ ـ حكمة الإشراق، الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول، تحقيق: هنري كربين، طهران/إيران، ١٣٧٣هـ.

٣٧ ـ خزائن الحكمة، الإمام الشيخ الشاه ولي الله الدهلوي، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٣٨ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت/ لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٣٩ ـ رسائل التفهيمات الإلّهية، الإمام الشيخ الشاه ولي الله الدهلوي، مطبوعات المجلس العلمي، دابل، سورت/الهند، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٤٠ ـ سبحة المرجان في آثار هندستان، لغلام على بلغرامي الهندي،

٤١ ـ سلم العلوم، للشيخ محب الله البهاري (قسم التصورات فقط)، المطبع المصطفائي، لكهنو/الهند، ١٢٩٦هـ.

٤٢ ـ سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض، الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٤٣ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، دار المسيرة، بيروت/لبنان.

٤٤ ـ شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، تحقيق: د/ سليمان دينا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة/مصر.

٤٥ ـ شرح التهذيب، جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، نسخة خطية، مكتبة جامعة الملك سعود، الرياض، برقم (١٣٨٢/٤).

٤٦ ـ شرح التهذيب، عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، تصحيح: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبي، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٤٧ ـ شرح التهذيب ـ تهذيب المنطق ـ للمنلا عبد الله اليزدي، المطبعة علوية، دون تاريخ ومكان الطبع.

٤٨ ـ شرح التهذيب للمنلا عبد الله اليزدي (نسخة أخرى)، مع حواشي مجموعة من العلماء، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت/لبنان.

٤٩ ـ شرح جمع الجوامع، الإمام جلال الدين المحلي، دار الفكر (نسخة البناني والشربيني).

٥٠ ـ شرح حمد الله على السلم، المطبعة العلوية، لكهنو/الهند، ١٣١٤هـ.

٥١ ـ شرح الرسالة الشمسية، المعروف بـ(السعدية)، الإمام الشيخ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: جاد الله بسام صالح، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، دار النور، عمان/الأردن.

٥٢ ـ شرح العقائد النسفية، العلامة الإمام سعد الدين التفتازاني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة/مصر.

٥٣ ـ شرح القاضي مبارك على سلم العلوم، المطبع المصطفائي، لكهنو/الهند، ١٢٩٦هـ.

٥٤ ـ شرح الكواكب الدرية في مدح خير البرية، لابن العماد الأقفهسي، تحقيق: محمد دبوس، الطبعة الأولى ٢٠١٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر.

٥٥ ـ شرح لب الأصول، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.

٥٦ ـ شرح الملا حسن على سلم العلولم، أشرفي بك دبو، سهارنفور/ يوبي/ الهند، ١٣٦٠هـ/١٩٤١م.

٥٧ ـ شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

٥٨ ـ صحيح الإمام البخاري، دار المنار، القاهرة/مصر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٥٩ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.

٦٠ ـ عيون الحكمة، ابن سينا، تحقيق: د/ عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م.

٦١ ـ غاية الوصول شرح لب الأصول، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري،

طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.

٦٢ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، أبو العياش، بحر العلوم، عبد العلي اللكهنوي الهندي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.

٦٣ ـ كتاب الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، دار المشرق، بيروت/لبنان.

٦٤ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان.

٦٥ ـ لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنظار، قطب الدين الرازي، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧هـ.

٦٦ ـ ماوراء الطبيعة في إيران، د/ محمد إقبال، ترجمة: د/حسين مجيب المصري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/مصر، ٢٠٠٥م.

٦٧ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.

٦٨ ـ المحصول في أصول الفقة، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.

٦٩ ـ مختصر المنتهى الأصولي، جمال الدين، أبو عمرو، ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٠ ـ مدخل لدراسة المنطق القديم، د/ أحمد الطيب، دار الطباعة

المحمدية، القاهرة/مصر، ١٩٨٦م.

٧١ ـ المستصفى في علم الأصول، الإمام محمد بن محمد الغزالي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.

٧٢ ـ مسلم الثبوت، الإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي الحنفي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.

٧٣ ـ مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار، أبو الثناء، شمس الدين بن محمود الإصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة/ مصر، ١٣٢٣هـ.

٧٤ ـ مطالع الأنوار، سراج الدين الأرموي، طبعة دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧هـ.

٧٥ ـ المطول، سعد الدين التفتازاني، طبعة تركيا عام ١٣١٠هـ.

٧٦ ـ معالم أصول الدين، الإمام فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.

٧٧ ـ معجم المطبوعات العربية، جورج إليان سركيس، طبعة القاهرة، ١٩٢٨م.

٧٨ ـ معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السلسلة الثالثة (٤٧)، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٧٩ ـ معيار العلم في فن المنطق، الإمام أبو حامد الغزالي، الطبعة الثانية ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، طبع على نفقة محيي الدين صبري الكردي، المطبعة العربية، القاهرة/مصر.

٨٠ ـ معيد النعم ومبيد النقم، الإمام تاج الدين السبكي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، مكتبة الخانجي، القاهرة/مصر.

٨١ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، الحافظ السخاوي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

٨٢ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ على سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٨٣ ـ منطق التلويحات، الشيخ شهاب الدين السهروردي، الشيخ المقتول، تحقيق: د/ على أكبر فياض، طبعة جامعة طهران، ١٣٣٤هـ.

٨٤ ـ منع الموانع عن جمع الجوامع، الإمام الشيخ تاج الدين السبكي، تحقيق: د/ سعيد بن على محمد الحميري، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار البشائر الإسلامية، بيروت/لبنان.

٨٥ ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول، الإمام القاضي ناصر الدين البيضاوي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/دولة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٨٦ ـ المواقف، القاضي عضد الدين الإيجي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

٨٧ ـ موسى بن ميمون: حياته ومصنفتاه، د/ إسرائيل ولفنسون، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٨٨ ـ ندوة تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر، مجموعة كتاب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٦م.

٨٩ ـ نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي الحسني اللكهنوي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار ابن حزم، بيروت/لبنان.

٩٠ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، الإمام شهاب الدين أحمد القرافي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

٩١ ـ نقد المحصل، نصير الدين الطوسي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.

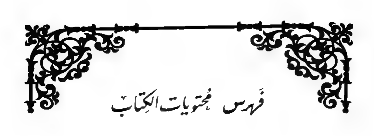
٩٢ ـ نهاية السول شرح منهاج الأصول، الإمام جمال الدين الإسنوي، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر.

٩٣ ـ نهاية الوصول في دراية علم الأصول، الإمام صفي الدين الهندي، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة/مصر.

٩٤ ـ نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي، لعليم صبانويدي، نشرة Tamilnad Urdu Publications، ٢٦ Ameerunnisaa Beegum street، Mount road، Madras، India. بدون تاريخ، (باللغة الأردية).

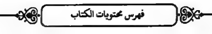
٩٥ ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف، إستانبول/ تركيا، ١٩٥١م.




فهرس محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة